كتاب

محك النظر في المنطق

للامام حجة الاسلام ابي حامد الغزالي الشافعي

﴿ صحح بمعرفة ملتزمي طبعه ﴾

محمد بدر الدين ابي فراس النعساني الحلبي

ومصطفى القباني الدمشقي

﴿ الطبعة الاولى ﴾

طبع بالمطبعة الادبية بسوق الخضار القديم بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام حجة الاسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي رحمة الله عليه احمد الله حمداً كثيراً متواتراً وان كان مع كثرته لا يقضي حق جلاله واشكره شكراً مديداً متظاهراً وان كان مع امتداده لا يوازي سحائب افضاله واتكل على فضله انه لا يكلف عبده من الحمد والشكر الا قدر استطاعته واستقلاله وصلى الله على محمد عبده ورسوله خير خلقه وعلى آله ﴿ اما بعد ﴾ فان صدق اقتضائك ايها الاخ في الدين حشرنا الله واياك في جملة المتحابين وفيّة تحرير محك النظر والافتكار ليعصمك عن مكامن الغلط في اتمام مضايق الاعتبار قدمني غب الانقباض و بعث في نفسي داعية الانتهاض وحولني الى فن اطّرحته بحكم السئامة والضجر · فعدت اليه معاودة من التفت الى ما هجر · وظل الالتفات

الى ما هجر ثقيل · ولكن نفاسة الثمن بنفاسة المثمن كفيل · ولا ثمن الا ما ارجوه من بركة دعائك · عند صدق رجائك · وذلك في خلواتك · عند اعقاب صلواتك · فاني لم اتبع فيما اقترحته هواك · الا متقرباً الى رضاء الله تعالى برضاك · فانا مقدم عليك بما تشاء من اخوة الدين ان لا تنساني في الدعاء · وان تستشرك فيه من يعرفك من صلحاء الاصدقاء · فلم يبق الا دعوات اهل الصلاح · فقد انبأ الصادق المصدوق صلوات الله عليه ان الدعاء للمؤمن عدة وسلاح · فان لم يكن الدعاء هو المعول · فعلى ماذا نتكل فالامر ادّ · والخطب حدّ · والسفر طويل والزاد قليل · والشأن خطير · والعمر قصيرٌ · وفي العمل تقصير · والبضاعة مزجاة · والحاضر من النقد زيف والناقد بصير · ولكن الجود غزير · والرب قدير · وفضل الله بالشمول جدير · فان اقال عثراتنا بدعاء مسلم واحد فما ذلك على الله بعسير · وها انا مقترح عليك ان تقول في دعائك اللهم اره الحق حقاً وارزقه اتباعه · واره الباطل باطلاً وارزقه اجتنابه · وما احوج الى هذا من ركب متن الخطر في الارتفاع · عن حضيض التقليد مع سلامة مغبته الى يفاع الاطلاع · والاستبصار مع خطر عاقبته ونفاقم غائلته فان لم يره الحق حقاً كان نظره كله هباء وان لم يوفقه

للعمل بما علمه كان جهده كله عناء وكان علمه للجهل اناء وطاعته مع العصيان سواء فنعوذ بالله من سقطة ما منها بعثة ومن مهواة ما لها مرقاة واعلم ان ما سمت اليه همتك . وطمحت نحوه عينك ان استوفيته لك فبحر عميق وعمقه بعيد فاقنع في الحال بما تيسر وارض في الوقت بما حضروان كانت غرفة من بحر وصبابة من تيار وخذها عُجالة من مستوفز ولمعة من بارق وقبساً من مجتاز ونبذة من طارق واكتف بما سمحت به القريحة على ارتجالها . وعنت التشاغل به النفس مع ارتحالها . وتحقق اني جامع لك مع الايجاز من النكت النفيسة زبدة مخضها وصفوة مخضها ومشير الى جمل اذا اخذ التوفيق ضبعك واحال الى استدرار فرائده واستخراج ودائعه وبدائعه فهمك وطبعك احتويت به على ما انتحيت واستوليت على ما ابتغيت والله تعالى يعصم اقوالنا عما يراه بكمال علمه خطاء وخلفاً ويوفقنا بقربنا اليه زلفى بمنه وفضله

﴿ مقدمة تحصر مقصود الكتاب وترتيبه واقسامه ﴾

اعلم انك ان التمست شرط القياس الصحيح والحد الصحيح والتنبيه على مثارات الغلط فيها وقفت للجمع بين الامرين فانها رباط العلوم كلها فان العلوم ادراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى الجسم

والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر المفردات وادراك نسبة هذه المفردات بعضها الى البعض بالنفي والاثبات فانك تعلم اولاً معنى لفظ العالم وهو امر مفرد ومعنى لفظ الحادث ومعنى لفظ القديم وهما ايضاً امران مفردان ثم تنسب مفرداً الى مفرد بالنفي كما تنسب القدم الى العالم بالنفي فتقول ليس العالم قديماً وتنسب الحادث اليه بالاثبات فتقول العالم حادث والضرب الاخير هو الذي يتطرق اليه التكذيب والتصديق فاما الاول فلا يدخله تصديق وتكذيب اذ يستحيل التصديق والتكذيب في المفردات بل انما يتطرق ذلك الى الخبر ولا ينتظم خبر الا بمفردين موصوف ووصف فاذا نسب الوصف الى الموصوف بنفي اواثبات فلا بأس ان يصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين فان حق الامور المختلفة ان تختلف الفاظها اذ الالفاظ مثل المعاني فحقها ان يحاذي بها المعنى فلنسم الاول معرفة ولنسم الثاني علماً (متاسين) فيه بقول النحاة ان المعرفة تتعدى الى مفعول واحد اذ تقول عرفت زيداً والظن يتعدى الى مفعولين اذ تقول ظننت زيداً عالماً والعلم ايضاً يتعدى الى مفعولين فتقول علمت زيداً عدلاً فهو من باب الظن لا من باب المعرفة هذا هو الوضع اللغوي وان كانت عبارة اهل النظر بهما تخالفه في استعمال احدهما بدلاً

عن الآخر فاذا استقر هذا الاصطلاح فنقول الادراكات المعلومة تنحصر في المعرفة والعلم وكل علم يتطرق اليه التصديق فمن ضرورته ان تتقدم عليه معرفتان فان من لا يعلم المفرد كيف يعلم المركب ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم ان العالم حادث والمعرفة قسمان اولى وهو الذي لا يطلب بالبحث كالمفردات المدركة بالحس ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على امر جملي غير مفصل فيطلب تفصيله وكذلك العلم ينقسم الى اولي والى مطلوب فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص الا بالحد والمطلوب من العلم الذي يتطرق اليه التصديق او التكذيب لا يقتنص الا بالحجة والبرهان وهو القياس وكأن طالب القياس والحد طالب الآلة التي بها تقتنص العلوم والمعارف كلها فليكن كتابنا قسمين قسم هو محل القياس وقسم هو محل الحد

﴿ القول في شروط القياس ﴾

اعلم ان القياس عبارة عن اقاويل مخصوصة الفت تأليفاً مخصوصاً ونظمت نظماً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر والخلل يدخل عليه تارة من الاقاويل التي هي مقدمات القياس اذ تكون خالية عن شروطها واخرى من كيفية الترتيب والنظم

وان كانت المقدمات صحيحة يقينية ومرة منهما جميعاً ومثاله في المحسوس البيت المبني فانه امر مركب تارة يختل بسبب في هيئة التأليف بان تكون الحيطان معوجة والسقف منخفضاً الى موضع قريب من الارض فيكون فاسداً من حيث الصورة وان كانت الاحجار والجزوع وسائر الآلات صحيحة وتارة يكون البيت صحيح الصورة في تربيعها ووضع حيطانها وسقفها ولكن يكون الاختلال من رخاوة في الجزوع وتشعث في اللبنات فهذا حكم القياس والحد وكل امر مركب فان الخلل فيه اما ان يكون في هيئة تركيبه وترتيبه واما ان يكون في الاصل الذي يرد عليه التركيب كالثوب في القميص والخشب في الكرسي واللبن في الحائط والجذوع في السقف وكما ان من يريد بناء بيت بعيد من الخلل يفتقر الى ان يعد الآلات المفردة اولاً كالجذوع واللبن والطين ثم اذا اراد اللبن يفتقر الى اعداد مفرداته وهو الماء والتراب والقالب الذي فيه يضرب فيبتدىء اولاً بالاجزاء المفردة فيركبها ثم يركب المركب وهكذا الى آخر العمل فكذلك طالب القياس ينبغي ان ينظر في نظم القياس وفي صورته وفي الامر الذي يضع الترتيب والنظم فيه وهي المقدمات واقل ما ينتظم منه قياس مقدمتان اعني علمين يتطرق اليهما التصديق والتكذيب واقل

ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضع احداها مخبراً عنه والاخرى خبراً او وصفاً فقد انقسم القياس الى مقدمتين وانقسمت كل مقدمة الى معرفتين تنسب احداهما الى الاخرى وكل مفرد فهو معنى ويُدل عليه لا محالة بلفظ فيجب ضرورة ان ينظر في المعاني المفردة واقسامها وفي الالفاظ المفردة ووجوه دلالتها ثم اذا فهمنا اللفظ مفرداً والمعنى مفرداً الفنا معنيين وجعلناها مقدمة وننظر في حكم المقدمة وشرطها ثم نجمع مقدمتين فنصوغ منها قياساً وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة وكل من اراد ان يعرف القياس بغير هذا الطريق فقد طمع في محال وكان كمن طمع في ان يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتبة الكلمات او يطمع ان يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتبة الحروف المفردة وهكذا القول في كل مركب فان اجزاء المركب تتقدم على المركب بالضرورة حتى لا يوصف الله تعالى بالقدرة على خلق العالم المركب دون الآحاد كما لا يوصف بالقدرة على تعليم كتبة الخطوط المنظومة دون تعليم الكلمات والحروف فهذه الصورة ينبغي ان تشمل كلامنا

فالقياس على ثلاثة فنون الفن الاول في السوابق وهو النظر في الالفاظ ثم في المعاني ثم في تأليف مفردات المعاني الى ان تصير علماً تصديقياً يصلح ان يجعل مقدمة

الفن الثاني النظر في كيفية تأليف المقدمات لينصاغ منها صحيح النظم وهو في المقاصد فان ما قبله استعداد له ويشتمل هذا الفن على مدارك العلوم اليقينية الاولية التي منها التأليف ونسبتها الى القياس نسبة الثوب الى القميض

الفن الثالث في لواحق ينعطف عليها بالكشف عند الفراغ منها تبتدي بالنظر في الحدود وشروطها

﴿ الفن الاول في السوابق وفيه ثلاثة فصول ﴾

فصل في الالفاظ وفصل في المعاني وفصل في تأليف المعاني حتى تصير علماً يتطرق اليه التصديق والتكذيب

﴿ الفصل الاول في دلالة الالفاظ على المعاني ﴾

اعلم وفقك الله ان الكلام في هذا الفن يطول ولكن لا اتعرض لما اظنك مستقلاً بادراكه من نفسك واقتصر على التنبيه على تقسيمات تثور من اهمالها اغاليط كثيرة

(القسم الاول) ان دلالة اللفظ على المعنى ينحصر في ثلاثة اوجه وهي المطابقة والتضمن والالتزام فان لفظة البيت تدل على معنى البيت بطريق المطابقة وتدل على السقف وحده بطريق

التضمن فان البيت يتضمن السقف لان البيت عبارة عن السقف والجدران وكما يدل لفظ الفرس على الجسم اذ لا فرس الا وهو جسم اذ وجدنا الجسمية في الفرسية مهما قلنا فرس فلنصطلح على تسمية هذا الوجه تضمناً وعلى تسمية الوجه الاول مطابقة

﴿ واما طريق الالتزام ﴾

فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط فانه غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط حتى يكون مطابقاً له ولا بتضمن اذ ليس الحائط جزءً من السقف كما كان السقف جزء من نفس البيت وكما كان الحائط جزء من نفس البيت لكنه كالرفيق اللازم الخارج من ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه فدلالته على نمط آخر فلنخترع له لفظاً آخر وهو الالتزام والاستتباع واياك ان تستعمل في نظر العقل من الالفاظ ما يدل بطريق الالتزام اوتمكّن خصمك بل اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة اوالتضمن فان الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد اذ الحائط يلزم السقف والاس يلزم الحائط والارض تلزم الاس ويتداعى هذا الى غير نهاية

(القسم الثاني) ان اللفظ بالاضافة الى خصوص المعنى وشموله ينقسم الى لفظ يدل على عين واحدة نسميه معيناً والى ما يدل

على اشياء كثيرة تتفق في معنى واحد نسميه مطلقاً مثال الاول قولك زيد وهذا الفرس وهذه الشجرة فانه لا يدل الا على شخص معين وكذلك قولك هذا السواد وهذه الحركة وحده انه اللفظ الذي لا يمكن ان يكون مفهومه الا ذلك الواحد بعينه فان قصد اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه واما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهوم اللفظ من وقوع الاشتراك في معناه كقولك السواد والحركة والانسان وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب اذا ادخل عليه الالف واللام كان لاستغراق الجنس وقد يسمى لفظاً عاماً ويقال الالف واللام للعموم (فان قيل) كيف يستقيم هذا ومن يقول الاله او الشمس او الارض فقد ادخل الالف واللام ولا يدل اللفظ الا على وجود معين خاص لا شركة فيه

فاعلم ان هذا الوهم غلط فان امتناع الشركة ها هنا ليس لنفس اللفظ بل الذي وضع اللغة لوجوّز في الآلهة عدداً لكان يرى هذا اللفظ عاماً في الآلهة فحيث امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجود اله ثان فلم يكن المانع نفس مفهوم اللفظ بل المانع في الشمس ان الشمس في الوجود واحدة فان فرضنا عوالم وفي كل واحد شمس وارض كان قولنا الشمس والارض شاملاً للكل

فتأمل هذا فان من له قدم في جملة الامور النظرية ولا يفرق بين قوله السواد وبين قوله الشمس وبين قوله هذه الشمس عظم شهوة في النظريات من حيث لا يدري

(القسم الثالث) ان الالفاظ المتعددة بالاضافة الى المسميات المتعددة على اربعة منازل فلنخترع لها اربعة الفاظ وهي المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشتركة اما المترادفة فنعني بها الالفاظ المختلفة في الصيغة المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار والليث والاسد والسهم والنشاب وبالجملة كل اسمين عبرت بهما عن معنى واحد فهما مترادفان واما المتباينة فنعني بها الاسامي المختلفة المعاني كالسواد والقدرة والاسد والمفتاح والسماء والشجر والارض وسائر الاسامي وهي الاكثر واما المتواطئة فهي الاسامي التي تطلق على اشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع له كاسم الرجل فانه يطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد وكاسم الجسم فانه يطلق على الانسان والسماء والارض لاشتراك هذه الاعيان في معنى الجسمية التي وضع بازائها فكل اسم مطلق ليس بمعين كما سبق فانه يطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطئ فاسم اللون للبياض والسواد بطريق التواطئ فانهما متفقة في المعنى الذي سمى به اللون لونًا وليس بطريق الاشتراك البتة

واما المشتركة فهي الاسامي التي تطلق على مسميات مختلفة لا تشترك بالحد والحقيقة كاسم العين للعضو الباصر وللميزان وللموضع الذي ينفجر منه الماء وهي العين الفوّارة وللذهب والشمس وكاسم المشتري لقابل عقد البيع والكوكب الذي هو في السماء المعدود عند المنجمين من السعود ولقد ثار من التباس المشتركة بالمتواطئة غلط كثير في العقليات حتى ظن جماعة من ضعفاء العقول ان السواد لا يشارك البياض في اللونية الا من الأسم وان ذلك كمشاركة الذهب للحدقة الباصرة في اسم العين وكمشاركة قابل البيع للكوكب في اسم المشترى وبالجملة الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فلنزدله شرطاً ونقول الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرنا وقد يدل على المتضادين ولا شركة بينهما البتة كالجليل للحقير والخطير والناهل للعطشان والريان والجون للاسود والابيض والقرء للطهر والحيض وايضاً المشترك قد يكون مشككاً قريب الشبه من المتواطئ ويعسر الفرق على الذهن وان كان في غاية الصفاء ولنسم ذلك متشابها وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء الذي يدرك بحاسة البصر من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به يهتدي في الغوامض ولا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء الا كمشاركة السماء للانسان في كونه جسماً اذ

الجسمية فيهما لا تختلف البتة مع انه ذاتي لهما و يقرب من لفظ النور لفظ الحي على النبات والحيوان فانه بالاشتراك المحض اذ يراد به من النبات المعنى الذي به نماؤه و يراد به من الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالارادة واطلاقه على الباري جلّ وعلا اذا تأملت عرفت بانه لوجه ثالث يخالف الامرين جميعاً وامثال هذه ينابيع الاغاليط وسأشرحه زيادة شرح في اللواحق عند حصر مدارك الغلط في القياس

مغلطة اخرى قد تلتبس المتباينة بالمترادفة وذلك مهما اطلقت اسامي مختلفة على شيء ولكن باعتبارات مختلفة ربما ظن انها مترادفة كالسيف والمهند والصارم فان المهند يدل على السيف مع زيادة نسبة الى الهند يخالف اذا مفهومه مفهوم السيف والصارم والصارمُ يدل على السيف مع صفة الحدة والقطع لا كالليث والأسد فان ثبت ان الليث يدل على صفة ليست في الاسد التحق بالمتباينة ولم يكن مع المترادفة وهذا كما انا في اصطلاحاتنا النظرية نفتكر الى تبديل الاسامي على شي واحد عند تبديل اعتباراته كما انا نسمي العلم التصديقي الذي هو نسبة بين مفردين دعوى اذا تحدى به المتحدى ولم يكن عليه برهان وكان في مقابلة القائل خصم فان لم يكن في مقابلته خصم سميناه قضية

لانه قضى على شيء بشيء فان خاض في ترتيب قياس الدليل عليه سميناه نتيجة فان استعمله دليلاً في طلب امر آخر ورتبه في اجزاء قياس سميناه مقدمة وهذا ونظائره مما يذكر كثير

(مغلطة اخرى) المشترك في الاصل هو الاسم الذي يعبر به عن مسميين لا يكون موضوعاً لاحدهما ومستعاراً منه للآخر او منقولاً منه الى الآخر بل لا يكون احدهما بان يجعل اصلاً والآخر منقولاً اليه او مستعاراً منه باولى من نقيضه كلفظ المشتري اذ لا يمكن ان يقال استعير الكوكب من العاقد او العاقد من الكوكب او وضع لاحدهما او لاتم حدث الثاني بعده وكذلك لفظ المفعول والفاعل فيما لا يختلف تصريفه كقولك اختار يختار اختياراً فهو مختار وذلك مختـــار فالفاعل والمفعول لهما صيغة واحدة وليس اللفظ باحدهما هـــو اولى من الاخر وليس كذلك لفظ الام (لحوّاء) فانها ام البشر والارض فانها تسمى ام البشر ولكن الاول بالوضع والثاني بالاستعارة ولا كذلك الالفاظ التي نقلت وغيرت كلفظ المنافق والفاسق والكافر والملحد والصوم والصلاة وسائر الالفاظ الشرعية فانها مشتركة لامرين مختلفين ولكن لبعضها اول ولبعضها ثان اي منقول من البعض الى البعض فالاول منقول عنه والثاني منقول اليه وقد حصل مقصود الاشتراك وان

كان على الترتيب كما حصل في لفظ العاقد والكوكب وان لم يكن على الترتيب مثال الغلط في المشترك حتى تستدل به على غيره فان الحال ليس يحتمل استقصاء هذه المفاضة اما سمعت الشافعي رضي الله عنه في مسألة المكره يقول يلزم القصاص لانه مكره مختار و يكاد الذهن ينبو عن التصديق بالضدين فانه محال فترى الفقهاء يعثرون فيه ولا يهتدون الى حله وانما ذلك لان لفظ المختار مشترك اذ قد يجعل لفظ المختار مرادفاً للفظ القادر ومساوياً له اذا قوبل بالذي لا قدرة له على الحركة الموجودة كالمحمول فنقول هذا عاجز محمول هذا مختار قادر و يراد بالمختار القادر الذي يقدر على الفعل والترك وهذا يصدق على المكره وقد يعبر بالمختار عمن تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته ولا تحرك دواعيه من خارج وهذا يكذب على المكره ونقيضه وهو انه ليس بمختار يصدق عليه فاذا صدق انه مختار وصدق انه ليس بمختار ولكن بشرط ان يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت ولهذا نظائر في النظريات لا تحصى تاهت بسببها عقول الضعفاء فاستدل بهذا اليسير على الكثير فان الحال ليس يحتمل التطويل واقنع بهذا القدر من النظر في دلالات الالفاظ وان كان فيها مباحث سواه

﴿ الفصل الثاني من الفن الاول في النظر في المعاني المفردة ﴾

ولنقتصر فيه على ثلاث تقسيمات جلية التقسيم الاول ان المعاني التي يُدَلُّ عليها بالالفاظ اذا نسب بعضها الى بعض وجدها اما مساوياً لها واما اعم منها واما اخص منها وهذا مما يحتاج الي معرفته في القياس فاذا نسبت الجسم الى المتحيز وجدته مساوياً لا يزيد ولا ينقص اذ كل جسم متحيز وكل متحيز جسم هذا على رأي من يقول ان كل متحيز منقسم واما نحن فننسب التحيز الى الجوهر فنرى التحيز مساوياً له واما اذا نسبنا الوجود الى الجسم وجدناه أعم منه فرب موجود ليس بجسم واما اذا نسبنا الحركة الى الجسم وجدناها اخص منه فرب جسم ليس بمتحرك بالفعل كالأرض عند عدم الزلزلة

﴿ التقسيم الثاني ﴾ المعنى اذا نسب الى المعنى وجدناه اما ذاتياً له ويسمى صفة النفس واما لازماً ويسمى وصفاً لازماً واما عارضاً له لا يبعد ان ينفصل عنه في الوجود ولا بدّ من اتقان هذه النسبة فانها نافعة في القياس والحد جميعاً * اما الذاتي فاني اعني به كل شيء داخل في حقيقة الشيء وماهيته دخولاً لا يتصور فهم المعنى دون فهمه وذلك كاللونية للسواد وكالجسمية في الفرس والشجر فان من فهم الشجر فقد فهم جسماً مخصوصاً فتكون الجسمية داخلة في ذات الشجرية دخولاً به قوامها في الوجود والعقل على

وجه لو قدر عدمها بطل وجود الشجر والفرس وما يجري هذا المجرى ولا بدّ من ادراجه في حدّ الشيء فمن يحد النبات يلزمه ان يقول انه جسم نامي لا محالة ﴿ واما الالتزام ﴾ فما لا يفارق الذات البتة ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات عند طلوع الشمس فان هذا امر لازم لا يتصور ان يفارق وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات باللزوم ويعتقده ولكنه من توابع الذات ولوازمه وليس بذاتي له واعني به ان فهم كنه حقيقته غير موقوف على فهم ذلك بل الغافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات بل الجسم الذي هو اعم منه ولم يخطر بباله ذلك وكذلك كون الارض مخلوقة وصف لازم للارض لا تتصور مفارقته لها ولكن فهم الارض غير موقوف على كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الارض والسماء من لم يدرك بعدُ انهما مخلوقتان فانا نعلم اولاً حقيقة الجسمية ثم نطالب بالدليل كونه مخلوقاً ولم يمكنا ان نعلم السماء والارض ما لم نعلم الجسم ﴿ واما العارض ﴾ فاعني به ما ليس من ضرورته ان يلازم بل تتصور مفارقته اما سريعاً كحمرة الخجل او بطيئاً كصفرة الذهب وربما لا يزول في الوجود كزرقة العين وسواد الزنجي ولكن يمكن رفعه في الوهم واما كون الارض مخلوقة وكون الجسم الكثيف ذا ظل مانع نور الشمس فلازم لا تتصور مفارقته ومن

مثارات الاغاليط الكثيرة التباس اللازم التابع بالذاتي فانهما مشتركان في استحالة المفارقة واستقصاؤه في هذه العجالة غير ممكن البتة

❊التقسيم الثالث❊ ان المعاني باعتبار اسبابها المدركة لها ثلاثة محسوسة ومتخيلة ومعقولة ولنصطلح على تسمية سبب الادراك قوة فنقول في حدقتك معنى تميز به الحدقة عن الجبهة حتى صرت تبصر به واذا بطل ذلك من الاعمى بطل الابصار والحالة التي تدركها عند الابصار شرطها وجود المبصر فلو انعدم المبصر بقيت صورته في دماغك وتلك الصورة لا تفتقر الى وجود المتخيل وعدمه لا ينفي الحالة المسماة تخيلاً وينفي الحالة المسماة ابصاراً ولما كنت تحس في التخيل في دماغك لا في فخذك وبطنك فاعلم ان في هذا الدماغ غريزة وصفة بها تهيأ للتخيل وبها باين البطن والفخذ كما باينت العين الجبهة والعقب في الابصار بمعنى اختص به لا محالة والصبي في اول نشوه تقوى به قوة الابصار دون قوة التخيل ولذلك اذا اولع بشيء فغيبته عنه وشغلته بغيره اشتغل به وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للخيال ولا يفسد الابصار فيرى الشيء ولكن كما يغيب عن عينه فينساه وهذه القوة تشارك البهيمة فيها الانسان ولذلك مهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته التي كانت له في دماغه فعرف انه موافق وانه

مستلذ لديه فبادر اليه ولو كانت الصورة لا تثبت في خياله لكانت
رؤيته له ثانياً كرؤيته له اولاً حتى لا يبادر اليه ما لم يجده بالذوق
مرة اخرى ثم فيك قوة ثالثة شريفة بها يباين الانسان البهيمة
تسمى عقلاً ومحله اما دماغك او قلبك وعند من يرى النفس
جوهراً قائماً بذاته غير متحيز محله النفس ولها اعني قوة العقل
ادراك وتأثير بالتخيلات مباين لادراك التخيل مباينة اشد من
مباينة ادراك التخيل لادراك البصر اذ لم يكن بين التخيل والابصار
فرق الا ان وجود المبصر وحضوره كان شرطاً لبقاء الابصار
ولم يكن شرطاً لبقاء التخيل والا فصورة الفرس تدخل في الابصار
مع قدر مخصوص ولون مخصوص و بعد منك مخصوص و يبقى في
التخيل ذلك القدر وذلك البعد وذلك الشكل والوضع حتى كانك
تنظر اليه ولعمري فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها انها تقدر
على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها وليس لها
ادراك شيء آخر ولكن اذا حضر في الخيال صورة الانسان قدر
ان يجعله بنصفين فيصور نصف انسان وربما ركب شخصاً نصفه
من انسان ونصفه من فرس وربما صور انساناً يطير اذ ثبت في
الخيال صورة الانسان وحده وصورة الطيران وحده وهذه القوة
تجمع بينهما كما تفرق نصفي الانسان وليس في وسعها البتة اختراع

صورة لا مثال لها في الخيال بل كل تصرفاتها بالتفريق والتأليف في الصورة الحاصلة في الخيال والمقصود ان مباينة ادراك العقل الاشياء لادراك التخيل اشد من مباينة التخيل للابصار اذ ليس للتخيل ان يدرك المعاني المجردة العرية عن القرائن الغريبة التي ليست داخلة في ذاتها اعني الذي ليست ذاتية لها كما سبق فانك لا تقدر على تخيل السواد الا في مقدار مخصوص من الجسم ومعه شكل مخصوص من الجسم ووضع مخصوص منك بقرب او بعد ومعلوم ان الشكل غير اللون والقدر غير الشكل فان المثلث له شكل واحد صغيراً كان او كبيراً وانما ادراك هذه المفردات المجردة ليس الا بقوة اخرى اصطلحنا على تسميتها عقلاً فيدرك ويقضي بقضايا ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره التفات الى العاقل وغير العاقل وان كان الحيوان لا يخلو عن القسمين وحيث يستمر في نظره قاضياً على الالوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرها وهذا من عجيب خواصها وبديع افعالها فاذا رأى فرساً واحداً ادرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والاشهب والكميت والبعيد منك في المكان والقريب بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة منزهاً عن كل قرينة ليست ذاتية له فان

القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتياً بل عارضاً او لازماً في الوجود اذ مختلفات القدر واللون تشترك في حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة الشاملة لامور متخيلة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالوجوه او الاحوال او الاحكام و يعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة و يزعمون انها موجودة في الاذهان لا في الاعيان وتارة يعبرون عنها بانها غير موجودة في خارج بل في داخل يعني خارج الذهن وداخله و يقول ارباب الاحوال انها امور ثابتة ثم تارة يقولون انها موجودة معلومة واخرى يقولون لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة وقد دارت فيه رؤوسهم وتاهت عقولهم والعجب انه اول منزل ينفصل به المعقول عن المحسوس اذ من ها هنا يأخذ العقل الانساني في التصرف وما كان قبله كان يشارك هذا التخيل البهيمي التخيل الانساني ومن تحير في اول منزل من منازل تصرف العقل كيف يُرجى فلاحه في تصرفاته الغامضة ومن التبس عليه قول القائل ان السواد والبياض يشتركان في امر معقول هو اللونية والوجود و يختلفان في امر ذاتي وما فيه الاختلاف بالضرورة غير ما فيه الاشتراك اذ ليس هذا اشتراكاً في مجرد الاسم كاشتراك العاقد والكوكب في اسم المشتري وان هذه الغيرية معلومة على القطع الى ان يبحث عن حقيقتها

انها تباين في الوجود او تباين في العقل وهو من خواص العقل فمن التبس عليه هذا كيف يتضح له امر من الغوامض ولنتجاوز هذه المغاصة فان كشف غطائها يقرع ابواباً مغلقة على اكثر النظار ولا يمكن التكفل ببيانه مع ما نحن بصدده من الاختصار

﴿الفصل الثالث﴾ من فن السوابق في احكام السوابق المعاني المؤلفة تأليفاً يتطرق اليه التصديق والتكذيب كقولنا مثلاً العالم حادث والباري تعالى قديم فان هذا يرجع الى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردين ونسبة احدهما الى الآخر بالاثبات فان قلت العالم ليس بقديم والباري ليس بحادث كانت النسبة نسبة النفي وقد التئم هذا القول من جزئين يسمى النحويون احدهما مبتداء والآخر خبراً ويسمى المتكلمون احدهما موصوفاً والآخر صفة ويسمى الفقهاء احدهما حكماً والآخر محكوماً عليه ويسمى المنطقيون احدهما موضوعاً وهو المخبر عنه والآخر محمولاً وهو الخبر ولنصطلح نحن على تسمية الفقهاء فنسميهما حكماً ومحكوماً عليه ولنسم مجموع الحكم والمحكوم عليه قضية ولنسميهما اذا استعملناهما في سياق قياس مقدمة فاذا استفدناهما من قياس نتيجة وما دام غير مستنتج من القياس دعوى ان كان لنا خصم ومطلوباً ان لم يكن لنا خصم فان هذه الاصطلاحات اذا لم تحرر اختبطت

المخاطبات والتعليمات بل ربما اضطرب الفكر على الناظر المنفرد بنفسه فان فكر الناظر ايضاً لا ينتظم الا بألفاظ وآمال يرتبها في نفسه . ولنذكر من أحكام القضايا واقسامها مايليق بهذا الايجاز ويتضح الغرض بتفصيلات اربعة ﴿ التفصيل الاول ﴾ ان القضية بعد انقسامها الى النافية مثل قولنا العالم ليس بقديم والى المثبتة مثل قولنا العالم حادث تنقسم بالاضافة الى المحكوم عليه الى التعيين والخصوص والعموم والاهمال والقضايا بهذا الاعتبار اربعة (الاولى) قضية في عين كقولنا زيد كاتب وهذا السواد المشار اليه باليد عرض (الثانية) قضية مطلقة خاصة كقولك بعض الناس كاتب وبعض الاجسام ساكن (الثالثة) قضية مطلقة عامة كقولك كل جسم متحيز وكل سواد لون وكل حركة عرض (الرابعة) قضية مهملة كقولنا الانسان في خسر وعلة هذه القسمة ان المحكوم عليه اما ان يكون عيناً مشاراً اليه اولا يكون عيناً فان لم يكن عيناً فاما ان يحصر بسور بين مقداره بكلية فتكون مطلقة عامة او بجزئية فتكون مطلقة خاصة او لا يحصر بسور بل يهمل والسور هو قولك كل و بعض وما يقوم مقامهما فان سكت عنهما بقيت القضية مهملة ومن طرق المغالطين المحتالين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة فان المهملات قد يعنى بها الخصوص فيصدق طرف النقيض فيها اذ قد

يقال ليس الانسان في خسر ويراد به الانبياء والذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد يقال الانسان في خسر ويراد به اكثر الخلق فاياك وان تسامح بهذا في النظريات فتغلط ومثاله من الفقه ان طلبت استيضاحاً ان يقول الشافعي مثلاً معلوم ان المطعوم ربويّ والسفرجل مطعوم فليكن ربوياً فاذا قيل فلم قلت ان المطعوم دري فيقول الدليل عليه ان البر والشعير والتمر والرز مطعومات وهي ربوية فينبغي ان يقال له قولك المعموم ربويّ اردت به كل المطعومات او بعضها فان اردت به البعض لم تلزم النتيجة اذ يمكن ان يكون السفرجل من البعض الذي ليس بربوي ويكون هذا خللاً في نظر القياس مخرجاً له عن كونه منتجاً كما سيأتي وجهه وان اردت به الكل فمن اين عرفت هذا وليس يظهر هذا بما ذكرته من البرّ والشعير والتمر والرز ما لم تبين ان كل المطعومات ربويّة وهذا المثال وان كان في هذا المقام واضحاً فانه يتفق في امثاله عند تراكم الاقيسة صور غامضة يجب الاحتراز عنها

﴿ التفصيل الثاني ﴾

ان الحكم المنسوب الى المحكوم عليه في القضية لا يخلو عن ثلاثة اقسام وهي الامكانُ والوجودُ والاستحالةُ مثال الحكم الذي نسبته نسبة الامكان قولك الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب

اذ الكتابة بالاضافة في حيز الامكان ومثال الواجب قولك السواد لون والسواد ليس بلون اذ نسبة اللون الى السواد نسبة الوجوب والضرورة ومثال الممتنع قولك السواد علم والسواد ليس بعلم والانسان حجر والانسان ليس بحجر *فان قلت لا استحالة في قولك الانسان ليس بحجر بل هو واجب ولا وجوب في قولك السواد ليس بلون بل هو ممتنع فكيف جمعت بين النفي والاثبات فاعلم اني لم اقصد ذكر الامتناع والوجوب في جملة القضية المسلمة على الحكم والمحكوم عليه ولكني اخذت الحكم مفردو بينت نسبته الى المحكوم عليه ثم القضية قد تتضمن النفي والاثبات ويكون بعضه صادقاً و بعضه كاذباً وليس الغرض ذلك

﴿ التفصيل الثالث في بيان نقيض القضية ﴾

وهذا مما يحتاج اليه اذ رب مطلوب لا يقوم على نفسه دليل ولكن يقوم الدليل على بطلان نقيضه فيتسلق من ابطاله الى اثبات نقيضه فلا بد من معرفته وربما يظن ان نقيض القضية جلي لا يحتاج الى البيان ومع ذلك فانه مثار لجملة من الاغاليط لا تحصى فان الامور في اوائلها تلوح جلية ولكن اذا لم يهتم الناظر بتنقيحها وتحقيقها اعتاص عليه التفصيل بين القضيتين المتنافيتين واعني بالقضيتين المتنافيتين كل قضيتين اذا صدقت احداهما

كذبت الاخرى بالضرورة كقولنا العالم حادث العالم ليس بحادث وهما قضيتان تصدق احداهما وتكذب الاخرى وانما يلزم صدق احداهما من كذب الاخرى بستة شروط

﴿الاول﴾ ان يكون المحكوم عليه في القضيتين واحداً بالذات لا بمجرد اللفظ فان اتحد الاسم دون المعنى لم يتناقضا كقولك النور مدرك بالبصر النور ليس بمدرك بالبصر فهما صادقان ان اردت باحدهما الضوء وبالاخر نور العقل وكذلك لا يتناقض قول الفقهاء المضطر مختار المضطر ليس بمختار في مسئلة المكره وقولهم المضطر آثم المضطر غير آثم اذ المضطر قد يعبر به عن المدعو بالسيف الى الفعل فالاسم متحد والمعنى مختلف

﴿الثاني﴾ ان يكون الحكم واحداً والاسم متناقضاً كقولك العالم قديم العالم ليس بقديم واردت باحد القديمين ما اراد الله تعالى بقوله ﴿كالعرجون القديم﴾ وكذلك ايضاً لم يتناقض قول الخصمين المكره مختار والمكره ليس بمختار اذ ذكرنا ان المختار عبارة عن معنيين مختلفين ﴿الثالث﴾ ان تتحد الاضافة في الامور الاضافية فانك لو قلت زيد اب زيد ليس باب لم يتناقض اذ يكون ابا لبكر ولا يكون ابا لخالد وكذلك تقول زيد اب زيد ابن فيكون ابا لشخص وابناً لاخر والعشرة نصف والعشرة ليست بنصف اي هي نصف

العشرين وليست نصف الثلاثين وفي النظريات الفقهية والعقلية اغاليط كثيرة هذا منشأها كقولك المرأة مولى عليها المرأة ليس بمولى عليها وهما صادقتان بالاضافة الى النكاح والبيع والى العصبة والاجنبي ❊ الرابع ❊ ان يتساويا في القوة والفعل فانك تقول الماء في الكوز مروٍ بالقوة وليس بمروٍ بالفعل وهما صادقتان والسيف بالغمد صارم وليس بصارم وهما صادقتان والفاسق شاهد وليس بشاهد ومن هذا خلط المختلفون في ان الله تعالى في الازل خالق وان الله تعالى في الازل ليس بخالق ❊ الخامس ❊ التساوي في الجزء والكل فانك تقول الزنجي اسود الزنجي ليس باسود اي اسود البشرة ليس باسود الأسنان فيصدقان وعن هذا الغلط تخيل من بعد عن التحصيل ان العالمية حال بجملة زيد اذا قلنا زيد عالم وزيد عبارة عن جملته ولم يعرف انا اذا قلنا زيد في بغداد لم نرد به انه في كل البلد بل في بعضه وان كانت بغداد عبارة عن كل البلد ولكن اعنى بالعادة والحس بيان ان زيداً في بغداد في مكان يساوي مساحة بدنه وكذلك اعنى وضوح الامر اذ تقول ان زيداً عالم بجز لا يجري من قلبه او دماغه ❊ السادس ❊ التساوي في الزمان والمكان فانك تقول العالم حادث العالم ليس بحادث وهما صادقان ولكنه حادث عند اول وجوده

وليس بحادث قبله ولا بعده بل قبله معدوم وبعده باق وتقول الصبي ينبت له اسنان الصبي لا ينبت له اسنان ونعني باحدهما السنة الاولى وبالآخر بعده ولا ينبغي ان نطول بتعديد الشروط والامثلة فلنجمل له ضبطاً وهو ان القضية المناقضة هي التي تسلب مثلاً ما اثبته الاولى بعينه او تثبت ما سلبته الاولى ونفته وفي ذلك الوقت والمكان والحال وتلك الاضافة بعينها وبالقوة ان كان ذلك بالقوة وبالفعل ان كان ذلك بالفعل وكذا في الجزء والكل ويحصل ذلك بان لا تخالف القضية النافية المثبتة الا في تبديل النفي بالاثبات فقط هذا اذا كانت القضية قضية في عين فان كانت عامة زادت شريطة اخرى وهي ان تكون احداهما عامة والاخرى خاصة ليلزم التناقض والا يتصوران يجتمعا في الصدق او الكذب ولا يكون التناقض ضرورياً فان القضيتين العامتين في نسبة الممكنات كاذبتان كقولنا كل انسان كاتب لا احد من الناس كاتب والخاصتان صادقتان كقولك بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب فتأمل هذه الشروط واستخرج من نفسك بقية الامثلة

﴿التفصيل الرابع في بيان عكس القضية﴾

وهذا ايضاً يحتاج اليه وربما لا يصادف الدليل على نفس المطلوب

ويصادف على عكسه فيمكن التوصل منه الى المطلوب واعنى بالعكس ان تجعل الحكم محكوماً عليه والمحكوم عليه حكما ولا تتصرف فيه الا هذا القدر وتبقى القضية صادقة فعندذلك نقول هذه قضية منعكسة اى عكسها ايضاً صادق والقضايا بهذا الاعتبار اربع ﴿ الاولى ﴾ نافية عامة ولسنا نتكلم في قضية العين فانها لا تستعمل في النظريات بل في الاعمال والصناعات والعادات فالنافية العامة تنعكس مثل نفسها نافية عامة فمهما صدق قولنا لا متحيز واحد عرض صدق قولنا لا عرض واحد متحيز واذا صدق قولنا لا سواد واحد علم صدق قولنا لا علم واحد سواد فان ما يسلب عن الشيء فمسلوب عنه الشيء بالضرورة ﴿ الثانية ﴾ النافية الخاصة ولا يصدق عكسها البتة فانك اذا قلت بعض اللون ليس بسواد لم يمكن ان نقول و بعض السواد ليس بلون ولا امكنك ان تقول كل السواد ليس بلون ﴿ الثالثة ﴾ المثبتة العامة ولا تنعكس مثل نفسها فانك مهما قلت بعض الالوان سواد صدق قولك بعض السواد لون فان كون كل سواد لون لا يخرج عن الصدق قولنا بعض السواد لون ولا يلتفت الى فحوى الخطاب فليس ذلك من مقتضى وضع اللفظ وهو خارج عن غرضنا هذا وان كان صحيحاً في موضعه ﴿ الرابعة ﴾ المثبتة الخاصة وهي تنعكس

كنفسها فانك مهما قلت بعض الجماد جسم صدق قولك بعض الجسم جماد واقتصر من السوابق على هذا القدر فالزيادة غلبة لا تليق بحجم هذا الكتاب

﴿ الفن الثاني من محك القياس في المقاصد وهو طرفان ﴾

احدهما في نظم القياس والآخر في محك النظم وشرطه وهو المقدمات واعلم اني اعني بالقياس قضايا الفت تاليفاً يلزم من تسليمها بالضرورة قضية اخرى وهذا ليس يتحد نمطه بل يرجع الى ثلاثة انواع مختلفة المأخذ والبقايا ترجع اليها اما النمط الاول فنظمه من ثلاثة اوجه ﴿النظم الاول﴾ ان تكون العلة حكما في احدى المقدمتين محكوماً عليه في الاخرى مثل قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فيلزم منه ان كل جسم حادث وقولنا في الفقه كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم منه ان كل نبيذ حرام وعادة الفقهاء في الصيغة ان يقولوا النبيذ مسكر فينبغي ان يكون حراماً قياساً على الخمر ولا ينكشف الغطاء ولا تنقطع المطالبة الا بالنظم الذي ذكرناه ومثل هذه الاقيسة اذا لم يمكن ردها الى هذا النظم لم تكن النتيجة لازمة ولم تنقطع المطالبة فاذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم ان في هذا القياس مقدمتين احداها قولنا كل نبيذ مسكر والاخرى قولنا كل مسكر حرام وكل مقدمة تنقسم الى جزئين

بالضرورة مبتدأ وخبر وحكم ومحكوم عليه فيكون مجموع اجزائها اربعة امور تتكرر في المقدمتين فتعود الى ثلاثة بالضرورة لانها لو بقيت اربعة لم تشترك المقدمتان في شيء وبطل الازدواج بينهما ولا تتولد النتيجة فانك اذا قلت النبيذ مسكر ولم تتعرض في المقدمة الثانية لا للنبيذ ولا للمسكر ولكن قلت والقتل حرام او العالم حادث فلا ترتبط احداهما بالاخرى فبالضرورة لا بد من ان يكون احد الاجزاء الاربعة متكرراً في المقدمتين فيرجع الى ثلاثة فلنصطلح على تسمية المكرر في المقدمتين علة وهو الذى يمكن ان يقرن بقولك لانه في جواب المطالبة فانه اذا قيل لك لم قلت ان النبيذ حرام فتقول لانه مسكر ولا تقول لانه حرام فما يقترن به لان هو العلة ولنسم ما يجرى مجرى النبيذ محكوماً عليه وما يجرى مجرى الحرام حكما فانا في النتيجة نقول فالنبيذ حرام فنحكم على النبيذ بانه حرام ونشتق للمقدمتين اسمين مختلفين من الاجزاء والمعاني التي تشتمل عليها لتسهل علينا الاشارة اليهما في التفهيم والمخاطبة ولا يمكن اشتقاق اسمين مختلفين لهما من العلة فان العلة داخلة فيهما جميعاً فنشتقه من الجزءين الآخرين فالمقدمة التي فيها تعرض للمحكوم عليه نسميها المقدمة الاولى والتي فيها الحكم نسميها الثانية اشتقاقاً من ترتيب اجزاء النتيجة فانا نقول في

النتيجة فالنبيذ حرام فيكون النبيذ اولا والحرام ثانياً والمقدمة التي فيها المحكوم عليه لا يتصور ان يكون فيها الحكم وهي مقدمة والتي فيها الحكم لا يتصور ان يكون فيها المحكوم عليه وهي مقدمة بل هما خاصتان للمقدمتين واعلم ان النتيجة انما تلزم من هذا القياس اذا كانت المقدمتان مسلمتين يقينا ان كان المطلوب عقليا او ظنا ان كان المطلوب فقهيا فان نازعك الخصم في قولك كل مسكر حرام فاثباته بالنقل وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام فان لم تتمكن من تحقيق تلك المقدمة بحس ولا غيره ولا من اثبات الثاني بنقل او غيره لم ينفعك القياس ومهما سلمنا لم يتصور النزاع في النتيجة البتة بل كل عقل صدق المقدمتين فهو مضطر للتصديق بالنتيجة مهما احضرهما في الذهن واحضر مجموعهما بالبال وحاصل وجه الدلالة في هذا النظم ان الحكم على الصفة حكم على الموصوف فانك اذا قلت النبيذ مسكر فقد جعلت المسكر وصفاً فاذا قلت المسكر حرام فقد حكمت على الوصف فبالضرورة يدخل فيه الموصوف فانك اذا قلت النبيذ مسكر وكل مسكر حرام وبطل قولنا النبيذ حرام مع انه مسلم انه مسكر بطل قولنا ان كل مسكر حرام اذ ظهر لنا مسكر ليس بحرام ومهما صدقت القضية العامة لم يمكن ان يخرج منها بعض المسميات وهذا النظم له شرطان حتى

يكون منتجا شرط في المقدمة الاولى وهو ان تكون مثبتة فان كانت نافية لم ينتج لانك اذا نفيت شيئاً عن شيءٍ لم يكن الحكم على المنفي حكماً على المنفي عنه فانك اذا قلت لا خل واحد مسكر وكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخل اذ وقعت المباينة بين الخل والمسكر فحكمك على المسكر بالنفي او الاثبات لايتعدى الى الخل البتة

﴿الشرط الثاني﴾ ان تكون المقدمة الثانية عامة حتى يدخل بسبب عمومها المحكوم عليه فيه فانك لو قلت كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم ربوي لم يلزم منه كون السفرجل ربويا اذ ليس من ضرورة الحكم على بعض المطعوم ان يتناول السفرجل بل ربما كان الربوي بعضاً آخر نعم اذا قلت وكل مطعوم ربوي لزم حكم الربا في السفرجل ولكن يحتاج الى اثبات المقدمة بعموم قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام او بمدرك آخر وسنذكر مدارك المقدمات في الطرف الثاني من هذا الفن فان قلت بماذا فارق هذا النظم النظمين بعده فاعلم ان العلة اما ان توضع بحيث تكون حكماً في المقدمتين او محكوماً عليه في المقدمتين او توضع بحيث تكون حكماً في احدى المقدمتين محكوماً عليه في الاخرى وهذا الآخر هو النظم الاول وهو الاوضح فان الثاني والثالث لا يتضح غاية الاتضاح بالبرهان

المحقق الا بالرد اليه فلذلك قدمته وسميته النظم الاول الاوضح

﴿النظم الثاني﴾ من نظم القياس ان تكون العلة اعني المعنى المتكرر في المقدمتين حكماً في المقدمتين اعني ان يكون خبراً فيهما ولا يكون مبتدأ في احدهما خبراً في الآخر ولا مبتدأ فيهما جميعاً مثاله قولنا ان الباري تعالى ليس بجسم لان الباري ليس بمؤلف وكل جسم مؤلف فالباري ليس بجسم فهاهنا ثلاثة معان الباري والمؤلف والجسم والمتكرر في المقدمتين هو المؤلف فهو العلة وتراه خبراً في المقدمتين غير مبتداء به بخلاف المسكر في النظم الاول اذ كان خبراً في احداها مبتداء في الاخرى ووجه لزومه النتيجة يمكن تفهيمه مجملاً ومفصلاً ومحققاً اما المجمل فهو ان كل شيئين ثبت لاحدها ما انتفى عن الآخر ولا يكون بينهما التقاء واتصال لا يجوز ان يخبر باحدهما عن الآخر فالتأليف ثابت للجسم ومنفي عن الباري فلا يكون بين معنى الجسم والباري التقاء فلا يقال الباري جسم ولا يقال الجسم باري واما بالتحقيق والتفصيل فينبغي ان يرد الى النظم الاول بعكس المقدمة النافية ولنعدل الى مثال آخر تصاوناً عن ترديد لفظ الباري فان قول القائل انه ليس بجسم كانه سوء ادب كما ان قوله هو جسم كفر فان من قال للملك انه ليس بحجام ولا بحائك فقد اساء الادب اذا وهم

امكان ما صرح بنفيه اذ لا يتعرض الا لنفي ما له امكان في المادة والجسمية اشد استحالة في ذاته تعالى عن قول الزائغين من الحياكة والحجامة في الملك فنقول مثلاً الاجسام ليست ازلية اذ كل جسم مؤلف ولا ازلى واحد مؤلف فيلزم منه لا جسم واحد ازلى اذ صار المؤلف ثابتاً للجسم مسلوباً عن الازلى ولا يبقى بين الازلى والجسم ارتباط الخبر والمخبر وتفصيله بان ننعكس المقدمة النافية فانها نافية عامة وقد قدمنا ان النافية العامة تنعكس مثل نفسها فاذا صدق قولنا ولا ازلى واحد مؤلف صدق قولنا ولا مؤلف واحد ازلى وهو عكسه فنضيف اليه قولنا وكل جسم مؤلف فيعود الى النظم الاول فيكون وجه دلالته ولزوم نتيجته ما سبق وخاصية هذا النظم انه لا ينتج الا القضية النافية اما الاثبات فلا واما النظم الاول فهو اكمل لانه ينتج القضايا الاربعة اعنى المثبتة العامة والمثبتة الخاصة والنافية العامة والنافية الخاصة ولم نفرد تفصيل هذه الآحاد استثقال التطويل فان قلت فلم لا ينتج هذا النظم الاثبات فاعلم ان هذا لا ينتج الا النفي ومن شرطه ان تختلف المقدمتان ايضاً في النفي والاثبات فان كانتا مثبتتين لم ينتجا لان حاصل هذا النظم يرجع الى الحكم بشيء واحد على شيئين وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشيء واحد ان يخبر بأحدهما

عن الآخر فانا نحكم على السواد والبياض جميعاً باللونية ولا يلزم ان يخبر عن السواد بانه بياض ولا عن البياض بانه سواد ونظم القياس فيه ان يقال كل سواد لون وكل بياض لون فكل سواد بياض او كل بياض سواد واللون هو المتكرر وقد جعل خبراً في المقدمتين ولم ينتج بين المعنيين لا اتصالاً ولا انفصالاً نعم كل شيئين اخبر عن احدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه يجب ان يكون بينهما انفصال وهو النفي و برهانه عكس المقدمة النافية ليعود الى النظم الاول

﴿النظم الثالث﴾ ان تكون العلة مبتدأ في المقدمتين جميعاً فهذا اذا جمع شروطه كان منتجاً ولكن نتيجة خاصة لا عامة مثاله كل سواد عرض وكل سواد لون فيلزم منه ان بعض العرض لون وكذلك اذا قلت كل بر مطعوم وكل بر ربوى فيلزم منه بالضرورة ان بعض المطعوم ربوي و بيان وجه دلالته ولزوم النتيجة منه بالاجمال ان الربوي والمطعوم حكمنا بهما على شيء واحد وهو البر فيلزم بالضرورة بينهما التقاء واقل درجات الالتقاء ان يوجب حكماً خاصاً وان لم يكن عاماً فامكن ان يقال بعض المطعوم ربوى حكماً خاصاً وان لم يكن عاماً و بعض الربوي مطعوم وان لم يمكن ان يقال بمجرد هذا كل واحد مطعوم ربوي او كل ربوي مطعوم

واما تفصيل تفهيمه فهو بان تعكس المقدمة التي ذكرناها اولاً وهو قولنا كل بر مطعوم وقد ذكرنا ان المثبتة العامة تنعكس مثبتة خاصة فان صدق قولنا كل بر مطعوم صدق قولنا بعض المطعوم بر فتبقى المقدمة الثانية وهو ان كل بر ربوي و يرجع الى النظم الاول اذ يصير المطعوم الذي هو المتكرر مبتداء في احدى المقدمتين خبراً في الاخرى وشرط الانتاج في هذا النظم ان تكون المقدمة الاولى التي فيها المحكوم عليه مثبتة ولا تكون نافية كما شرطنا ذلك في النظم الاول فان كانت نافية لم تلزم النتيجة ولا يضر ان تكون خاصة والذي يشترك فيه كل نظم امران احدهما انه لا بد ان يكون في جملة المقدمتين قضية عامة فلا تلزم نتيجة من خاصتين البتة والثاني ان يكون فيهما مثبتة فلا تلزم نتيجة من نافيتين قط ولهذا شرح لكن لا اظنك تهتدي الى ذلك بنفسك مهما ساعدك الجد في التأمل والمثابرة على الممارسة فان عليك وظيفتان احداهما تأمل هذه الامور الدقيقة والاخرى الانس بهذه الالفاظ الغريبة فاني اخترعت اكثرها من تلقاء نفسي لان الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين ولا اوثر ان اتبع واحداً منهم فيقصر فهمك عليه ولا تفهم اصطلاح الفريقين الاخرين ولكن استعملت من الالفاظ

ما رأيته كالمتداول بين جميعهم واخترعت الفاظاً لم يشتركوا في استعمالها حتى اذا فهمت المعاني بهذه الالفاظ فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك ان ترده اليها وتطلع على مرادهم منها

❊ النمط الثاني ❊ من القياس الا يكون فيه علة وحكم ومحكوم عليه كما سبق بل تكون فيه مقدمتان والمقدمة الاولى تشتمل على قضيتين والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر واحد من تينك القضيتين او نقيضها ولنسم هذا النمط نمط التلازم ومثاله قولنا ان كان العالم حادثاً فله محدث ومعلوم انه محدث فتلزم منه نتيجة وهو ان له محدثاً بالضرورة فالمقدمة الاولى قولنا ان كان العالم حادثاً وهما قضيتان ان حذف قولنا ان كان احدهما قولنا العالم حادث ولنسمه المقدم والثاني قولنا فله محدث ولنسمه اللازم او التابع والمقدمة الثانية اشتملت على تسليم عين القضية التي سميناها مقدماً وهو قولنا معلوم ان العالم حادث فتلزم منه نتيجة وهو ان العالم محدث وهو عين اللازم ومثاله في الفقه قولنا ان كان الوتر يؤدّي على الراحلة بكل حال فهو نفل ومعلوم انه يؤدي على الراحلة بكل حال فثبت انه نفل وهذا النمط يتطرق اليه اربع تسليمات ينتج منها اثنتان ولا ينتج اثنتان اما المنتج فتسليم عين القضية التي سميناها مقدما فانه ينتج عين اللازم مثاله قولنا ان كانت هذه

الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم ان هذه الصلاة صحيحة فيلزم منه المصلي متطهر ومثاله من الحس قولنا ان كان هذا سواداً فهو لون ومعلوم انه سواد فهو اذا لون واما المنتج الآخر فهو تسليم نقيض اللازم فانه ينتج نقيض المقدم ومثاله قولنا ان كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم ان المصلي غير متطهر فينتج ان الصلاة ليست صحيحة فانظر كيف انتج تسليم نقيض اللازم نقيض المقدم ومثاله ايضاً قولنا ان كان بيع الغائب صحيحاً فهو يلزم بصريح الالزام ومعلوم ان هذا اللازم باطل فانه ليس يلزم بصريح الالزام فيلزم منه نقيض المقدم وهو ان البيع غير صحيح ومثاله ايضاً قولنا ان كان الباري تعالى على العرش فهو مقدر لانه مساو للعرش او اصغر او اكبر ومعلوم ان اللازم محال وهو كونه مقدراً فيكون المقدم محالاً ووجه دلالة هذا ان المؤدي الى المحال محال وقول الخصم انه على العرش مؤدي الى المحال فهو محال وقوله ان بيع الغائب صحيح مؤدٍ الى المحال وهو ان يلزم بصريح الالزام على خلاف الاجماع والمؤد الى المحال محال فاما الذي لا ينتج فهو تسليم عين اللازم فانا اذا قلنا ان كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم ان المصلي متطهر فيلزم ان الصلاة صحيحة وهو غير صحيح اذ ربما تكون

الصلاة باطلة بعلة اخرى سوى الطهارة وكذلك تسليم نقيض المقدم لا ينتج لا عين اللازم ولا نقيضه فانك لو قلت ومعلوم ان الصلاة ليست بصحيحة فلا يلزم من هذا ان المصلي متطهر ولا انه غير متطهر والفرق بين هذا النمط والنمط الاول ان الاول ترتيبه خبر عن شيء ثم حكم على الخبر بشيء فلزم منه نتيجة وهو الالتقاء بين المبتدإ الاول والخبر الاخير وكل واحد من الاجزاء الثلاثة يصلح ان يجعل وصفاً وخبراً وحكما للآخر في نظم هذا الكلام واما هذا فانه اظهار تلازم بين قضيتين غير متداخلتين فان قولنا ان كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر بيان ان كون المصلي متطهراً لازم لكون الصلاة صحيحة فلا يمكن ان يجعل كون المصلي متطهراً لا وصفاً للصلاة ولا وصفاً للصحة والفرق من حيث الترتيب والنظم ظاهر واما وجه الدلالة فهو انه مهما جعل شيء لازماً لشيء فينبغي ان لا يكون الملزوم اعم من اللازم بل اما اخص واما مساوياً ومهما كان اخص فبثبوت الاخص يلزم بالضرورة ثبوت الاعم اذ يلزم من ثبوت السواد وجوده ووجود اللون وهو الذي عنيناه بتسليم عين المقدم وانتفاء الاعم يوجب انتفاء الاخص اذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذي عنيناه بتسليم نقيض اللازم فاما ثبوت الاعم فلا يوجب ثبوت الاخص فان ثبوت

اللون لا يدل على ثبوت السواد فلذلك قلنا تسليم عين اللازم لا ينتج لا نفي اللازم ولا ثبوته واما انتفاء الاخص فلا يوجب انتفاء الاعم فان انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوته وهو الذي عنيناه بقولنا ان تسليم نقيض المقدم لا ينتج لا عين اللازم ولا نقيضه واما جعل الاخص لازماً للاعم فهو خطاء كمن يقول ان كان هذا لوناً فهو سواد وان كان اللازم مساوياً للمتقدم انتج منه اربع تسليمات كقولنا ان كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب ومعلوم انه موجود فاذن الرجم واجب او معلوم انه غير موجود فاذا الرجم غير واجب او معلوم ان الرجم واجب فاذا زنا المحصن موجود او معلوم ان الرجم غير واجب فاذا الزنا غير موجود وكذلك كل معلول له علة وهو مساو لعلته و يلزم احدهما الاخر فينتج فيه التسليمات الاربع ومثاله من المحسوس ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنها طالعة فهو موجود لكنها غير طالعة فهو غير موجود ولكن النهار موجود فالشمس طالعة ولكن النهار غير موجود فالشمس غير طالعة

❊ النمط الثالث نمط التعاند ❊ وهو على ضد نمط التلازم والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل ونحن سميناه التعاند ومثاله العالم اما قديم واما حادث

فهذه مقدمة وهما قضيتان بحذف اما الاولى قولنا العالم قديم والثانية قولنا العالم حادث فتسليم احدى القضيتين او نقيضها يلزم منه لا محالة نتيجة وينتج فيه اربع تسليمات فانا نقول ومعلوم انه حادث فيلزم منه نقيض المقدمة الاخرى وهو انه ليس بقديم او نقول ومعلوم انه ليس بحادث فيلزم منه عين المقدمة الاخرى او نقول ومعلوم انه قديم فيلزم منه نقيض الاخرى وهو انه ليس بحادث او نقول ومعلوم انه ليس بقديم فيلزم منه عين الاخرى فبالجملة كل قسمين متناقضين متقابلين اذا وجد فيهما شرائط التناقض كما سبق فينتج اثبات احدهما نفي الآخر ونفي احدهما اثبات الآخر ولا يشترط ان تنحصر المقدمة في قسمين بل شرطه ان تُستَوفي اقسامه وان كان ثلاثاً فانا نقول هذا الشيء اما مساو واما اقل واما اكثر فهذه ثلاثة ولكنها حاصرة فاثبات واحد ينتج نفي الآخرين وابطال اثنين ينتج اثبات الثالث وابطال واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين احدهما لا بعينه والذي لا ينتج فهو ان لا يكون محصوراً كقولك زيد اما بالعراق واما بالحجاز وهذا مما يوجب اثبات واحد نفي الآخر فانه ان ثبت انه بالعراق انتفى عن الحجاز وغيره واما ابطال واحد فلا ينتج اثبات الآخر اذ ربما يكون في صقع ثالث ويكاد يكون كلام من يستدل

على اثبات رؤية الباري باحالة تصحيح الرؤية على الوجود غير محصور الا ان نتكلف لحصره وجهاً بان نقول تصحيح الرؤية لا يخلو اما ان يكون بكونه جوهراً فيبطل بالعرض او كونه عرضاً فيبطل بالجوهر او كونه سواداً او لوناً فيبطل بالحركة فلا تبقى شركة لهذه المختلفات الا في الوجود فهو المصحح اذ يمكن ان يكون قد بقي امر اخر مشترك لم يعثر عليه الباحث سوى الموجود مثل كونه بجهة من الرائي مثلاً فان ابطل هذا ايضاً فلعل ثم معنى آخر الا ان نتكلف حصر المعاني ونتكلف نفي جميعها ونبين ان طلب مصحح لا بد منه فعند ذلك تحصل النتيجة فهذه ضروب الاقيسة فكل استدلال لا يمكن رده الى هذه الضروب فهو غير منتج وسنزيده شرحاً في حق اللواحق

﴿ الفن الثاني من المقاصد ﴾ في بيان المقدمات الجارية من القياس مجرى الثوب من القميص والخشب من السرير فان ما ذكرناه جرى مجرى الخياطة من القميص وشكل السرير من الخشب وكما لا يمكن ان يتخذ من كل جسم سيف وسرير وقميص اذ لا يتأتى من الخشب قميص ولا من الثوب سيف ولا من السيف سرير فكذلك لا يمكن ان يتخذ من كل مقدمة وقضية قياس منتج بل القياس المنتج لا ينصاغ الا من مقدمات يقينية

ان كان المطلوب يقينياً او ظنياً ان كان المطلوب فقهياً فلنذكر معنى اليقين في نفسه لتفهم ذاته ولنذكر مدركه لتفهم الآلة التي بها نقتص اليقين وهذا وان كان القول يطول فيه ولكنا نحرص على الايجاز بقدر الامكان اما اليقين فلا تعرفه الا بما اقوله وهو ان النفس اذا اذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت فلها ثلاثة احوال احدها ان تتيقن وتقطع به و ينضاف اليه قطع ثان وهو ان يقطع بان قطعه به صحيح و يتيقن بان يقينه لا يمكن ان يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس ولا يجوز الغلط لا في تيقنه بالقضية ولا في تيقنه الثاني بصحة يقينه ويكون فيه آمناً مطمئناً قاطعاً بانه لا يتصور ان يتغير فيه رأيه ولا ان يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده ولو حكى نقيض اعتقاده عن افضل الناس فلا يتوقف في تجهيله وتكذيبه وخطأه بل لو حكى له ان نبياً مع معجزة قد ادعى ان ما يتيقنه خطاء ودليل خطأه معجزته فلا يكون له تأثير بهذا السماع الا ان يضحك منه ومن المحكي عنه فان خطر بباله انه يمكن ان يكون الله قد اطلع نبيه على سر انكشف له نقيض اعتقاده فليس اعتقاده يقيناً ومثال هذا العلم قولنا ان الثلاثة اقل من الستة وان شخصاً واحداً لا يكون في مكانين وان شخصين لا يجتمعان في موضع ونظائر ذلك

﴿ الحالة الثانية ﴾ ان يصدق به تصديقاً جزماً لا يتمارى فيه ولا يشعر بنقيضه البتة ولو اشعر بنقيضه عسر عليه اذعان نفسه للاصغاء اليه ولكنه لو ثبت واصغى وحكى له نقيض معتقده عمن هو اعلم الناس واعدلهم عنده وقد نقله مثلاً عن النبي صلى الله عليه وسلم اورث ذلك في يقينه توقفاً ما ولنسم هذا الجنس اعتقاداً جزماً وهو اكثر اعتقاد عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم واديانهم ومذاهبهم بل اكثر اعتقاد المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الادلة فانهم قبلوا المذاهب والادلة جميعاً بحسن الظن والتصديق من ارباب مذاهبهم الذين حسن فيهم اعتقادهم بكثرة سماعهم الثناء عليهم وتقبيح مخالفتهم ونشوهم على سماع ذلك منذ الصبى فان المستقل بالنظر الذي يستوي ميله في اول نظره الى الكفر والاسلام وسائر المذاهب عزيز

﴿ الحالة الثالثة ﴾ ان يكون له سكون نفس الى شيء والتصديق به وهو يشعر بنقيضه او لا يشعر ولكنه ان اشعر به لم ينفر طبعه عن قبوله وهذا يسمى ظناً وله درجات في الميل الى الزيادة والنقصان لا تحصى فمن سمع من عدل شيئاً سكنت اليه نفسه فان انضاف اليه ثان زاد السكون وقوي الظن فان انضاف اليه ثالث زادت القوة فان انضافت اليه تجربة بصدقهم على

الخصوص زادت القوة فان انضافت اليه قرينة حال كما اذا اخبروا عن امر مخوف وهم على صورة مذعورين صفر الوجوه مضطربي الاحوال زاد الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلا في القوة الى ان ينقلب الظن على التدريج يقيناً اذا انتهى الخبر الى حد التواتر والمحدثون يسمون اكثر هذه الاحوال علما و يقيناً حتى يطلقون بان الاخبار التي تشتمل عليها الصحاح يوجب العلم العمل بها على كافة الخلق الا آحاد المحققين فانهم يسمون الحالة الثانية يقيناً ولا يميزون بين الحالة الثانية والاولى والحق ان اليقين هو الاول والثاني مظان الغلط فمها الفت القياس من مقدمات يقينية حقيقية في صورة تأليف الشروط التي قدمناها كانت النتيجة الحاصلة يقينية ضرورية بحسب ذوق المقدمات

﴿ الفصل الثاني في مدارك اليقين والاعتقاد ﴾

لعلك تقول قد استقصيت في شروط اليقين استقصاء مؤنساً عن نيله والظفر به فمن اين يقتنص مثل هذا اليقين وما آلته ومدركه فاعلم ان مدارك الظنون لست اذكرها فانها واضحة للفقهاء والناس كافة ولكن اذكر مدارك اليقين والاعتقادات التي يظن بها اليقين ومجامعها فيما حضرني الآن ينحصر في سبعة اقسام

ولنخترع لكل واحد منها اسماً مشتقاً من سببه

﴿الاول اوليات﴾ واعني بها العقليات المحضة التي اقتضى ذات العقل بمجرد حصولها من غير استعانة بحس التصديق بها مثل علم الانسان بوجود ذاته وبان الواحد لا يكون قديماً حادثاً وان النقيضين اذا صدق احدهما كذب الاخر وان الاثنين اكثر من الواحد ونظائره وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتبة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل انه لم يزل عالماً به ولا يدري متى حصل ولا يقف حصوله على وجود امر سوى العقل اذ يرتسم فيه الوجود مفرداً والقديم مفرداً والحادث مفرداً والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها الى بعض مثل ان تحضر ان القديم حادث ويكذب العقل به او ان القديم ليس بحادث ويصدق العقل به ولا نحتاج الا الى ذهن ترتسم فيه المفردات والى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات الى البعض فيتربص العقل على البديهة الى التصديق او التكذيب .

﴿الثاني المشاهدات الباطنة﴾ وذلك كعلم الانسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وسروره وجميع احواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس وهذه ليست مدركة بالحواس الخمس ومجرد العقل لا يكفي في ادراكها بل البهيمة تدرك هذه

لاحوال من نفسها بغير عقل والاوليات لاتكون للبهائم والصبيان فاذا يحصل من هذا المدرك يقينيات كثيرة وقضايا قطعية مثل قطعه بانه جائع ومسرور وخائف ومن عرف نفسه وعرف السرور وعرف حلول السرور فيه ينظم من هذه المعارف قضية يحكم على نفسه بانها مسرورة فكانت القضية المنظومة منه عند العقل قضية حقيقة

❊ الثالث المحسوسات الظاهرة ❊ كقولك الملح ابيض والقمر مستدير والشمس مستديرة وهذا الفن واضح ولكن يتطرق الغلط الى الابصار بعوارض فتغلط لاجلها مثل بعد مفرط اوقرب مفرط او ضعف في العين واسباب الغلط في الابصار الذي على الاستقامة ثمانية والابصار الذي بالانعكاس كما في المرآة والذى بالانعطاف كما يرى ماوراء البلور والزجاج تتضاعف فيه اسباب الغلط ومداخل الغلط في هذه الحالة على الخصوص لايمكن استقصاؤه في مجلدات ولا يمكن ان يجعل علاوة على هذه العجالة وان اردت انموذجا من اغاليط البصر فانظر الى طرف الظل فتراه ساكناً والعقل يقضي بانه متحرك والى الكواكب فتراها ساكنة وهي متحركة والى الصبي والنبات في اول النشو وهي في النمو في كل لحظة تتزايد على التدريج و يراه واقفاً وامثال ذلك ممايكثر ❊ الرابع التجربيات ❊

ويعبر عنها باطراد العادات وذلك مثل حكمك بان النار محرقة والحجر هاو الى جهة الأرض والنار متحركة الى جهة فوق والخبز مشبع والماء مرو والخمر مسكر وجميع المعلومات بالتجربة عند من جربها فان معرفة الطبيب بان السقمونيا مسهل كمعرفتك بان الخبز مشبع فانه انفرد بالتجربة وكذلك الحكم بان المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه وهذا غير المحسوسات لان مدرك الحس هو ان هذا الحجر هوى الى الارض فاما الحكم بان كل حجر هاو الى الارض فهو قضية عامة لا قضية في عين فيس للحس الا قضية في عين وكذلك اذا رأى مائعاً وقد شربه فسكر لم يحكم بان جنس هذا المائع مسكر فان الحس لم يدرك الا شرباً وسكراً عقيبه وذلك في شراب معين مشار اليه والحكم الثاني هو حكم العقل بواسطة الحس وبتكرر الاحساس مرة بعد اخرى اذا المرة الواحدة لا تحصل العلم فمن تألم له موضع فصب عليه مائعاً فزال لم يحصل له علم بانه مزيل بل هو كما لو قرأ عليه سورة الاخلاص مرة فزال اذ قد يخطر بباله ان زواله كان بالاتفاق فاذا تكرر زواله مرات كثيرة حصل له العلم وكذا لو جرب قراءة سورة الاخلاص مثلاً على المرض الاول وكان يزول كل مرة او في الاكثر يحصل له يقين بانه مزيل كما حصل اليقين بان الخبز مزيل للجوع والتراب غير

مزيل له بل زائد فيه واذا تأملت هذا الفن حق التأمل عرفت ان العقل نال هذه بعد الاحساس والتكرر بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يثبت شعوره بذلك القياس لانه لم يلتفت اليه ولم يشكله بلفظه وكان العقل يقول لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الاكثر ولو كان بالاتفاق لتخلف فان الانسان يأكل الخبز فيتألم رأسه و يزول جوعه فيقضي على الخبز بانه مشبع وليس بمؤلم لفرق بينهما وهو ان الايلام يحمله على سبب آخر اتفق اقترانه بالخبز اذ لو كان بالخبز لكان دائماً مع الخبز او في الاكثر كالشبع وهذا الامر يحرك اصلاً عظيماً في معنى تلازم الاسباب والمسببات والتعبير عنها باطراد العادات وان ذلك ما حقيقته وقد ذكرنا في كتاب تهافت الفلاسفة ما ينبه عن غوره والمقصود ان القضايا التجريبية زائدة على الحسية ومن لم يمعن في تجربة الامور تعوزه جملة من القضايا العينية فيتعذر عليه درك ما يلزم منها من النتائج ولذلك نرى اقواماً يتفردون بعلم و يستبعده آخرون لجهلهم بمقدماته التي لا تحصل الا بالتجربة وهذا كما ان الاعمى والاصم يعوز جملة من العلوم النظرية التي تستنتج من مقدمات محسوسة ولا يفرق الاعمى قط باليقين البرهاني ان شكل الشمس مثل شكل الارض او اكبر منها فانها تعرف بادلة هندسية تبنى

على مقدمات مستفادة من البصر وكثير من العلوم النفيسة لا يقتنص العقل مقدماتها الا بشبكة البصر وسائر الحواس ولذلك قرن الله السمع والبصر بالفواد في القرآن

الخامس المعلومات بالتواتر كعلمنا بوجود مكة ووجود الشافعي وبعدد الصلاة الخمس بل كعلمنا بان مذهب الشافعي ان المسلم لا يقتل بالذمي وغيره فان هذه امور وراء المحسوس اذ ليس للحس الا ان يسمع صوتا المخبر بوجود مكة فاما الحكم بصدقه فهو للعقل وآلته السمع ولا مجرد السمع بل تكرير السماع ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط بل هو لتكرر التجربة فان كل مرة فيها شهادة اخرى تنضم الى الاخر فلا يدري متى ينقلب الظن الحاصل منه يقيناً فان ترقي الظن فيه وفي التواتر خفي التدريج لا تشعر به النفس البتة كما ان نمو الشعر خفي التدريج لا يشعر بوقته ولكن بعد زمان يدرك التفاوت فكذا هذه العلوم فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة للبراهين التي تطيب منها النفس وما بعده ليس كذلك

﴿ السادس الوهميات ﴾ وذلك مثل قضاء الوهم بان كل موجود ينبغي ان يكون مشاراً الى جهته وان موجوداً لا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً ولا خارجاً ولا داخلاً محال فان اثبات شيء مع

القطع بان الجهات الست خالية عنـــه محال وهو عمل قوة في التجويف الاخر من الدماغ تسمى وهمية شأنها ملازمة المحسوسات التي الفها فليس في طبعها الا النبوة عنها وانكارها ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان والاولى منهما ربما وقع كل الانس بتكذيبها لكثرة ممارستك الادلة العقلية الموجبة لاثبات موجود ليس ســـفي جهة والثانيــــة ربما لم تأنس بتكذيبها لقلة ممارستك الادلة الموجبة له واذا تأملت عرفت ان ما انكره الوهم من نفي الخلا والملا غير ممكن فانك ان اثبت خلاء فما اراك تجعله قديماً فان الخلا ينعدم بالملا والقديم لا ينعدم ولانك تعرف ان لا قديم سوى الله وصفاته واذا جعلته محدثاً لزمك ان يكون متناهياً فينقطع واذا جاوزت المنقطع كنت معترفاً بانه ليس بعده لا خلا ولا ملا وهذه القضايا الوهمية مع انها كاذبة فهي في النفس لا تتميز عن الاوليات القطعية مثل قولك لا يكون شخص في مكانين بل تشهد به اول الفطرة كما تشهد بالاوليات القطعية وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادق بل الصادق ماتشهد به قوة العقل فقط ومداركه الخمسة المذكورة وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس الا بدليل العقل ثم بعد معرفته الدليل ايضاً

لا تنقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها فان قلت فبماذا اميز بينها و بين الصادقة والفطرة قاطعة بالكل ومتى يحصل لي الامان منها فاقول ان هذه ورطة تاه فيها جماعة فتسفسطوا وانكروا كون النظر مفيداً لليقين فقال بعضهم طلب اليقين غير ممكن وقالوا بتكافؤ الادلة وادعوا النفس وايس يحصل لنا الامان وقال لبعضهم لسنا نتيقن ايضاً تكافؤ الادلة بل هذا ايضاً لا ندريه وكشف الغطاء عن هذا صعب و يستدعي تطويلا ولكن افيدك الآن طريقين نثق بهما في كذب الوهم

الاول جلي وهو انك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والارادة وهذه الصفات وليس هذا من النظريات ولو عرضت الوهم على نفس الوهم لا نكره فانه يطلب له سمكا ومقدارا ولوناً فاذا لم يجده اباه ولو كلفت الوهم ان يقابل ذات القدرة والعلم والارادة لتصور لكل واحد قدرا ومكاناً مفردا ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد وجسم واحد اقدر بعضها منطبقاً على البعض كانه ستر مرسل على وجهه ولم يقدر على تقدير ادخال البعض في البعض الآخر بامره فانه انما يشاهد الاجسام ويراها متميزة في الوضع فيقضي على كل شيئين بانه متميز في الوضع عن الآخر

﴿ الطريق الثاني ﴾ وهو معيار في احاد المسائل وهو ان تعلم

ان جميع قضايا الوهم ليست كاذبة فانها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس وانما تنازع فيما وراء المحسوسات لانها تمثل غير المحسوس بالمحسوس اذ لا تقبله الا على نحو المحسوسات فحيلة العقل في ان يثق بكذبه و بقضاياه مهما نظر في غير محسوس ان يأخذ مقدمات يقينية يساعد الوهم عليها و ينظمها بنظم المقاييس التي ذكرناها فان الوهم يساعد على ان اليقينيات اذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كما سبق من الامثلة وكما في سائر الهندسيات فيتخذ ذلك ميزاناً وحاكماً بينه و بينه فاذا رأى الوهم قد كاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته وساعد على صحة نظمه وساعد على ان مثل هذا النظم منتج بالضرورة وان تلك المقدمات صحيحة بالضرورة ثم اخذ يمتنع عن قبول النتيجة علم ان ذلك من نفور في طباعها عن ادراك هذا الشيء الخارج عن المحسوسات فاكتف بهذا القدر فان تمام الايضاح لا يحصل الا بالامتحان في امثلة كثيرة وذلك مما يطول فيه الكلام

❊السابع المشهورات❊ وهي آراء محمودة اوجب التصديق بها اما شهادة الكل والاكثر اوشهادة الجماهير او الافضل كقولك الكذب قبيح والانعام حسن وشكر المنعم حسن وكفران النعمة قبيح وهذه

قد تكون صادقة وتكون كاذبة فلا يجوز ان يعول عليها في مقدمات القياس فان هـذه القضايا ليست اولية ولا وهمية فان الفطرة الاولى لا يقضي بها بل ينغرس قبولها في النفس باسباب كثيرة تعرض من اول الصبى وذلك بتكرير ذلك على الصبي وتكليفه اعتقاده وتحسين ذلك عنده وربما يضطر اليها حب التسالم وطيب المعاشرة وربما نشاء من الحياء ورقة الطبع فترى اقواماً يصدقون بان ذبح البهائم قبيح ويمتنعون من اكل لحومها وما يجرى هذا المجرى فالنفرة من المجبولة على الجبن والرقة اطوع لقبولها وربما حمل على التصديق بها الاستقراء الكثير وربما كانت القضية صادقة ولكن بشرط دقيق لا يفطن الذهن لذلك الشرط ويستمر على تكرير التصديق فيترسخ في نفسك كمن يقول مثلا التواتر لا يورث العلم لان قول الواحد لا يورث وكذلك الثاني فقد انضم ما لا يوجب الى ما لا يوجب والمجموع لا يزيد على الاحاد لان قوله الواحد لا يوجب العلم يظن يجوز عليه الغلط قضية اذ انها صادقة بالاطلاق وليس كذلك بل الصادق ان قول الواحد المنفرد بقوله يحتمل الغلط والجمع يخرجه عن الانفراد وكل واحد لا يوجب قوله العلم بشرط ان لا يكون معه الاخرون فاذا اجتمعوا بطل هذا الشرط وهذه من المثارات العظيمة الغلط وللتصديق بالمشهورات اسباب

كثيرة يطول احصاؤها ولا ينبغي ان تتخذ مقدمات القياس اليقيني منها البتة واكثر اقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء في مجادلاتهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلموها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها ولذلك نرى اقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها وتتخبط عقولهم في تنقيحها فان قلت فبما ادرك الفرق بين المشهور والصادق فاعرض قول القائل الصدق جميل والكذب قبيح على العقل الاولي الفطري الموجب للاوليات وقدر انك لم تعاشر احداً ولم تخالط اهل ملة ولم تأنس بمسموع ولم تؤدب باصطلاح ولم تهذب بتعليم استاذ واب ومرشد وكلف نفسك ان تشكك فيه فانك تقدر عليه وتراه متأتياً وانما الذي يعسر عليك هذه التقديرات فان تقدير الجوع في حال الشبع عسير وكذا تقدير كل حالة انت منفك عنها في الحال ولكن اذا تحذقت فيه امكنك التشكك ولو كلفت نفسك الشك في ان الاثنين اكثر من الواحد لم يكن الشك متاتياً بل لا يتأتى الشك في ان العالم ينتهي الى خلا وهو كاذب وهمي ولكن فطرة الوهم تقتضيه والاخر تقتضيه فطرة العقل فاما كون الكذب قبيحاً فلا تقضي به لا فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألفه الانسان من العادات والاخلاق والاصطلاحات وهذه ايضاً مغاصة مظلمة

يجب التحرز عنها وقل من لا يتغير بهذه المقدمات ولا تلتبس عليه باليقينيات لا سيما في تضاعيف الاقيسة مهما كثرت المراتب والمقدمات وهذا القدر كاف في المقدمات التي هي حاملة للنظم والترتيب والتأليف والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية ولا تصلح لغيرها ولنختم هذا في المقاصد

❊ الفن الثالث من القياس في اللواحق وفيه فصول ❊

الفصل الاول في بيان كل ما تنطق به الالسنة في العادات والمحاورات والفقهيات والعقليات مما يذكر في معرض الدليل والتعليل ويمكن ان يقرن به لانّ ويذكر في جواب لم فذلك بالضرورة يرجع الى ضروب النظم التي ذكرناها ولابد منها البتة وان ما ترى تأليفه واطلاقه على غير ذلك النظم فله اربعة اسباب وذلك اما قصور علم الناظر بتمام نظم القياس واما اهماله بعض المقدمات لكونها واضحة واما اهماله لكونها مشتملة على موضع التلبيس فيحذر من ان يصرح به فيطلع على تلبيسه واما تركيب الضروب التي ذكرناها وجمع جملة من احادها في سياق كلام واحد فانا لم نذكر الا المفردات من النظم فان تلك المفردات اذا تداخلت حصل منها

تأليفات كثيرة اعرضنا عن تفصيلها للايجاز ولنورد لكل واحد منها مثالاً الاول فيما ترك احدى مقدمتيه لوضوحه وهو اكثر الادلة العقلية والفقهية اذ يحترز عن التطويل وكذا في المحاورات كما يقول القائل هذا يجب عليه الرجم وهذا قد زنا وهو محصن فاذاً يجب عليه الرجم ولكن ترك مقدمة الحكم وذكر مقدمة المحكوم عليه لانه يراه مشهوراً وكذلك يقال العالم لوجوده سبب فيقال لم فنقول لانه حادث فاذا له سبب وكما يقال نكاح الشغار فاسد فيقال لم فنقول لانه منهي عنه وتمامه ان نقول كل منهي عنه فهو فاسد ونكاح الشغار منهي عنه فهو اذاً فاسد ولكن ترك ذلك للشهرة والتلبيس ايضاً حتى لا يقول الخصم اسلم انه منهي عنه ولكن لا اسلم ان كل منهي عنه فاسد فيترك المقدمة الممنوعة* واما مثال ما يترك لاجل التلبيس فان نقول فلان خائن في حقك فيقال لم فيقول لانه يناجي عدوك وتمامه ان يقول كل من يناجي العدو فهو خائن وهذا يناجي العدو فهو خائن ولكن ترك مقدمة الحكم فانه لو صرح به ربما يذكر انه ربما يناجي العدو ليخدعه او يستميله او ينصحه ولا يسلم ان كل من يناجي العدو فهو خائن فيترك ذلك حتى لا يتذكر محل الكذب وربما يترك مقدمة المحكوم عليه فيقول لا تخالط فلاناً فيقال لم فيقول لان الحساد

لا تؤمن مخالطتهم وتمامه ان تقول الحساد لا يخالطون وهذا حاسد فينبغي ان لا يخالط فتركت مقدمة المحكوم عليه وهو قولك هذا حاسد وكل من يقصد التلبيس في المجادلات فطريقه اهمال احدى المقدمتين ايهاماً بانه واضح وربما يكون الكذب فيه او استغفالاً للخصم واستجهالاً له فانه ربما يتنبه للحاجة الى المقدمة الثانية وهذا كله امثلة النظم الاول وقد يقع في غيره ايضاً كمن يقول مثلاً كل شجاع ظالم فيقال لم فيقول لان الحجاج كان شجاعاً وظالماً فهذا تمامه ان يقول الحجاج شجاع والحجاج ظالم فكل شجاع ظالم وهو غير منتج لانه طلب نتيجة عامة من النظم الثالث وقد ثبت ان النظم الثالث لا ينتج الا قضية خاصة وانما كان من النظم الثالث لان العلة هي الحجاج فانه متكرر في المقدمتين ولا يلزم منه الا ان بعض الشجعان ظلمة اما الكل فغير لازم وكذلك يقول انسان المتفقهة سيئة الاداب والمتصوفة كلهم فسقة فيقال لم فيقول لاني رأيت متصوفة الرباط الفلاني ومتفقهة المدرسة الفلانية يفعلون كيت وكيت وهو خطاء لانه طلب نتيجة عامة من النظم الثالث وهو محال وبالجملة مهما كانت العلة اخص من الحكم والمحكوم عليه في النتيجة لم يلزم الا نتيجة جزئية وهو معنى النظم الثالث ومهما كانت العلة اعم من المحكوم عليه واخص

من الحكم اومساويا للحكم كان من النظم الاول وامكن ان تستنتج منه القضايا الاربعة ومهما كانت العلة اعم من الحكم والمحكوم عليه جميعاً كان من النظم الثاني ولم ينتج منه الا النفي اما الاثبات فلا ومثاله من العادات ان تقول هذه المرأة حبلى فيقال لم فتقول لانها عظيمة البطن فهذا دليل فاسد وقد حذف احدى مقدمتيه وتمامه ان يقول هذه المرأة عظيمة البطن وكل عظيمة البطن فهي حبلى فهذه المرأة اذا حبلى والعلة عظيمة البطن وقد جعل خبراً في المقدمتين وهو اعم من المحكوم عليه فانه المرأة المعينة وعظيمة البطن اذ قد يعظم بطن غيرها واعم ايضاً من الحكم فان الحكم هو الحبل وعظم البطن اعم منه اذ قد يكون بالاستسقاء والسمن والانتفاخ والغلط من هذا الوجه في الفقهيات والكلاميات اكثر من ان يحصى واما مثال المختلطات المركبة من كل نمط فكقولك الباري تعالى ان كان على العرش فهو اما مثل او اكبر او اصغر او مساو وكل مساو او اكبر او اصغر مقدر وكل مقدر اما ان يكون جسماً او لا يكون جسماً وباطل ان لا يكون جسماً فثبت انه جسم فيلزم ان يكون الباري تعالى جسماً ومحال ان يكون جسماً فمحال ان يكون على العرش وهكذا تجري اكثر المقاييس في التصانيف والمحاورات وبه تتيسر التلبيسات اذ يمكن ان يهمل في وسط هذه الكثرة مقدمة فيها

غلط فمن لا يقدر على تحليل هذا التركيب ورده الى ما سبق ربما غلط من حيث لا يدري وصدّق بقياس لا يجب التصديق به وقد اشتمل هذا على النمط الاول وعلى النمط الثاني وهو التلازم وعلى النمط الثالث وهو التقسيم والتعاند واذا اتقنت المفردات امكنك رد المختلطات اليها فلست اطول بتعليم وجه التحليل فقد لاح لك بهذه الامثلة انه لا يتصور ان ينطق احد في معرض دليل بكلمة الا ورجع الى ماذكرناه

﴿الفصل الثاني﴾ في بيان ان مايسمي استقراء ﴿وتمثيلاً يرجع بالضرورة الى ماذكرناه﴾

اما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح امور جزئية ليحكم بحكمها على امر يشتمل تلك الجزئيات كقولنا في الفقه الوتر ليس بفرض لانه يؤدي على الراحلة فيقال ولم قلتم ان الفرض لا يؤدي على الراحلة فنقول عرفنا ذلك بالاستقراء فانا رأينا القضاء والاداء والمنذور وسائر اصناف الفرائض لا تؤدي على الراحلة فعلمنا ان كل فرض لا يؤدي على الراحلة ووجه دلالة هذا لاتتم الا بالرد الى النظم الاول وهو ان نقول كل فرض اماقضاء اواداء اونذر وكل قضاء واداء ونذر فلا يؤدّي على الراحلة فاذا كل فرض لا يؤدي

على الراحلة وهذا تخييل يصلح للظنيات دون القطعيات والكذب تحت قوله اما اداء فان حكمه بان كل اداء لا يؤدي على الراحلة لا يسلمه الخصم فان الوتر ايضاً اداء كالعصر والصبح وانما سلم الخصم الصلاة الخمس اما السادس فما سلمه فنقول وهل استقريت حكم الوتر في تصفحك وكيف وجدته فأن قلت وجدته لا يؤدي على الراحلة فالخصم لا يسلم وان لم تتصفحه فلم يتبين لك الا بعض الاداء فخرجت المقدمة الثانية عن ان تكون عامة وصارت خاصة وكان الواجب ان تقول بعض الفرض لا يؤدي على الراحلة وذلك لا ينتج فانا بينا ان المقدمة الثانية في النظم الاول ينبغي ان تكون عامة فان كانت خاصة لم تنتج وهذا غلط من قال ان صانع العالم تعالى عن قوله جسم اذ يقال له لم فيقول لان كل فاعل جسم فيقال له فبما عرفت هذا فيقول بالاستقراء اذ تصفحت الفاعلين من خياط و بناء واسكاف وحجام وحداد وغيرهم فوجدتهم اجساماً فيقال وهل تصفحت صانع العالم فان قلت نعم فوجدته جسما فهو محل النزاع فكيف ادخلته بالمقدمة وان قلت لا فقد ظهر لك بعض الفاعلين لا كلهم فظهر بذلك ان الاستقراء اذا لم يكن تاما مستوعبا لم يفد وان استوعب دخلت فيه النتيجة المطلوبة ولا يصح ذلك الا في الظنيات لانه مهما وجد الاكثر على نمط

واحد غلب على الظن ان الاخر كذلك

الفصل الثالث من وجه لزوم النتيجة من المقدمات

وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل و يلتبس الامر فيه على الضعفاء ولا يتحققون ان وجه الدليل عين المدلول او غيره فنقول كل مفردين جمعتهما القوة المفكرة ونسبت احدهما الى الآخر بنفي او اثبات وعرضته على العقل لم يخلُ العقل فيه من امرين اما ان يصدق به او يمتنع عن تصديقه فان صدق به فهو الاولى المعلوم بغير واسطة و يقال انه معلوم بغير دليل و بغير علة و بغير حيلة و بغير نظر وتأمل وهذه العبارات تؤدى معنى واحداً في هذا المقام وان امتنع عن المبادرة الى التصديق ولا يطمع بعد ذلك في تصديقه الا بواسطة وتلك الواسطة هي التي تنسب الحكم الى المحكوم عليه فيجعل خبراً عنه فيصدق به و ينسب الى الحكم فيجعل الحكم خبراً عنه فيصدق به فيلزمه من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم الى المحكوم عليه و بيانه انا اذا قلنا للعقل هل النبيذ حرام قال لا ادري ولم يصدق به فعلمنا انه ليس في الذهن طرف هذه القضية وهو الحرام والنبيذ فلا بد وان يطلب واسطة ربما يصدق العقل بوجوده في النبيذ و يصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة

فيلزمه التصديق بالمطلوب فيقول وهل النبيذ مسكر فيقول نعم اذا كان قد حصل له ذلك بالتجربة فيقول وهل المسكر حرام فيقول نعم اذا حصل له ذلك بالسماع فيقول وهل المدرك بالسمع (يعمل بحكمه) قلنا نعم فان صدقت بهاتين القضيتين لزمك التصديق بالثالث وهو ان النبيذ حرام بالضرورة فيلزمه ذلك ويذعن للتصديق به فان قلت هذه القضية ليست خارجة عن القضيتين وليست زائدة عليهما فاعلم ان ما توهمته حق من وجه وغلط من وجه اما وجه الغلط فهو ان هذه القضية ثالثة بدليل انك تقول النبيذ حرام وتقول النبيذ مسكر وتقول المسكر حرام فليس قولك النبيذ حرام تكرار في المقدمتين بعدهما بل هذه ثلاث مقدمات متباينة اللفظ والمعنى فعرفت ان النتيجة اللازمة غير المقدمات الملزم بها وان الملزمة اثنتان والنتيجة ثالثة سواهما واما وجه كونه حقاً فهو ان قولك المسكر حرام شامل لعموم النبيذ الذي هو احد المسكرات فقولك النبيذ حرام منطو فيه ولكن بالقوة لا بالفعل اذ قد يحضر العام في الذهن ولا يحضر الخاص فمن قال الجسم متحيز لا يخطر بباله ذكر القطب فضلاً عن ان يخطر بباله مع ذلك حكمه بانه متحيز فاذا النتيجة موجودة في احدى المقدمتين بالقوة ومعلومة بالفعل والموجودة بالقوة القريبة ربما يظن انها

موجودة بالفعل توهما فاعلم ان هذه النتيجة لا تخرج من القوة الى الفعل بمجرد العلم بمقدمتين مالم تحضر المقدمتين في الذهن ويخطر بباله وجه وجود النتيجة في المقدمة بالقوة واذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل اذ لا يبعد ان ينظر الناظر الى بغلة منتفخة البطن فيتوهم انها حامل ولو قيل له هل تعلم ان البغلة عاقر فيقول نعم فان قيل له فهل تعلم ان هذه بغلة فيقول نعم فيقال كيف توهمت انها حامل فيتعجب هو من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين اي علمه ان كل بغلة عاقر وهذه بغلة فهي اذا عاقر والعاقر هي التي لا تحمل فاذا هي لا تحمل وانتفاخ البطن له اسباب سوى الحمل فاذا انتفاخها من سبب آخر ولما كان السبب الخاص القريب لحصول النتيجة في الذهن التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدليل عين المدلول او غيره والحق ان المدلول هو المطلوب المنتج وانه عين التفطن لوجوده في المقدمة بالقوة لكن هذا التفطن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة وعلى سبيل استعداد الذهن بحضور هذه المقدمات مع هذا التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة وعلى سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه عند اكثر اصحابنا المخالف للتولد

الذي ذكره المعتزلة وعلى سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقيب حصول المقدمتين في الذهن والتفطن لوجه تضمنه له بطريق اجراء الله العادة على وجه يتصور خرقها بان لا يخلق عقيب تمام النظر عند بعض اصحابنا ثم ذلك من غير نسبة له الى القدرة الحادثة عند بعضهم بل بحيث لا تتعلق بها قدرة العبد وانما قدرته على استحضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمة للنتيجة على معنى وجودها فيها بالقوة فقط فاما صيرورة النتيجة بالفعل فلا تتعلق به القدرة وعند بعضهم تتعلق به القدرة الحادثة فيكون العلم النظري كسب العبد وايضاح الرأي الحق من جملة ذلك لا يليق بما هو النظر الفاسد ماهو وترى الكتب مشحونة بتطويلات في معنى هذه الالفاظ من غير شفاء وانما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكناه فقط لا ينبغي ان يكون شغفك بالكلام المعتاد المشهور بل بالكلام المفيد الموضح وان خالف المعتاد (مغالطة من منكري النظر) وهو ان يقول ما تطلبه بالنظر هو معلوم لك ام لا فان علمته فكيف تطلبه وانت واجد وان جهلته فاذا وجدته فبم تعرف انه مطلوبك وكيف يطلب العبد الآبق من لا يعرفه فانه لو وجده لم يعرف انه مطلوبه وحلها ان تقول اخطأت في نظم دليلك فان تقسيمك ليس بحاصر اذ قلت تعرفه او لا تعرفه بل ها هنا قسم ثالث وهو اني اعرفه من

وجه واجهله من وجه واعني الآن بالمعرفة غير العلم فاني افهم مفردات اجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور واعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل ولو كنت اعلمه بالفعل لما طلبته ولو لم اعلمه بالقوة لما طمعت في ان اعلمه اذ ما ليس في قوة عليه يستحيل حصوله كالعلم باجتماع الضدين ولولا اني ادركه بالمعرفة والتصور لاجزائه المفردة لما كنت اعلم بالظفر بمطلوبي اذا وجدته وهو كالعبد الآبق فاني اعرف ذاته بالتصور وانما انا طالب مكانه وانه في البيت الفلاني ام لا وكونه في البيت اعلمه بالمعرفة والتصور اي لفهم البيت مفرداً وافهم الكون مفرداً واعلمه بالقوة اي في قوة ان اصدق بكونه في البيت ولكن لست مصدقاً بالفعل وانما اطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر واذا رأيته في في البيت بالمشي اليه صدقت بكونه في البيت بالفعل فلولا معرفتي البيت والكون والعبد بطريق التصور للمفردات لما عرفت وجه المطلوب عند رؤية العبد ولولا انه في قوة التصديق لما صار بالفعل فكذلك اطلب ان العالم حادث فافهم العالم مفرداً بالمعرفة والتصور واعلم الحادث بالمعرفة وفي قوة التصديق بان العالم حادث فاذا صار بالفعل علمت انه مطلوبي ولو كان بالفعل لما طلبته

مغالطة اخرى قال بعض منكري العلم اتعلم كل اثنين زوج فقيل

نعم فقال فما في يدي زوج ام لا فان قلت نعم فبم اعرفه والكف مجموع وان قلت لا فقد ناقضت قولك اذ قلت عرفت ان كل اثنين زوج وما في يدي اثنان فكيف لم تعلم انه زوج فاجيب عن هذا بانا عنينا بما ذكرنا ان كل اثنين عرفنا انهما اثنان فهما زوج وما في يدك لم اعرف انه اثنان ولو عرفت انه اثنان لقلت انه زوج وهذا الجواب مع وضوحه خطاء فانا اذا قلنا كل اثنين زوج ان اردنا به ان كل الاثنين زوج سواء عرفنا ان مافي يده اثنان او لم نعرف كان خطاء بل كل ما هو اثنان في نفسه وفي علم الله تعالى فهو بالضرورة زوج لكن الجواب الحق ان ما بيدك زوج ان كان اثنين وقولي لا اعرف انه اثنان لا يناقض قولي كل اثنين زوج بل نقيض قولي كل اثنين زوج قولي كل اثنين فليس بزوج او بعض ماهو اثنان ليس بزوج وهاتان المغالطتان وان كانتا من الجليات فانما اوردتهما ليقع الانس بتحرير الكلام في حل الاشكالات فان الاغاليط في النظريات كلها ثارت من اهمال الجليات والتسامح فيها ولو اخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها الى ما بعدها تدريجاً حتى لا يخفى قليلاً قليلاً فيتضح الشيء بما قبله على القرب لطاحت المغالطات ولكن عادة النظار الهجوم على غمرة الاشكال وطلب الامر الخفي البعيد عن الاوائل الجلية بعد ان

تخللت بينه وبين الاوائل درجات كثيرة فلا تمتد شهادة الجلي ولا يقوى الذهن على الترقي في المراقي الكثيرة دفعة فتزل الاقدام وتعتاص المطالب وتنحط العقول ولذلك ضل اكثر النظار واضلوا الا عصابة الحق الذين هداهم الله تعالى بنوره وارشدهم الى طريقه

﴿ الفصل الرابع في انقسام القياس الى قياس دلالة وقياس علة ﴾

اما قياس الدلالة فهو ان يكون الامر المكرر في المقدمتين معلولاً ومسبباً فان العلة والمعلول يتلازمان وان شئت قلت السبب والمسبب وان شئت قلت الموجب والموجب فان استدللت بالعلة على المعلول فقياسك قياس علة وان استدللت بالمعلول على العلة فهو قياس دلالة وكذلك ان استدللت باحد المعلولين على الآخر مثال قياس العلة من المحسوس بان تستدل على المطر بالغيم وعلى شبع زيد باكله فتقول كل من اكل كثيراً فهو بالحال شبعان وزيد قد اكل كثيراً فهو اذا شبعان ونعني بالعلة هاهنا السبب الاعتباري اذ الغرض التمثيل ولا تطلب الحقائق من الامثلة المسوقة لتفهيمات مقاصد بعيدة عن الامثلة وان استدللت بالشبع على الاكل كان قياسك قياس دلالة فانك اذا عرفت ان زيداً شبعان حكمت عليه بانه اكل فكان نظم قياسك ان كل شبعان

فقد اكل من قبل وزيد شبعان فاذا قد اكل وكذا ترى امرأة ذات لبن فتقول كل امرأة ذات لبن فهي قد ولدت وهذه ذات لبن فهي اذا ولدت ومثاله من الكلام ان تقول كل فعل محكم ففاعله عالم والعالم محكم ففاعله عالم والاحكام مسبب العلم لا سببه فهو دلالة ولذلك يجوز ان يتأخر الدليل عن المدلول حتى يستدلون بالتيمم على حكم الوضوء ولا تتأخر العلة عن المعلول ومثال قياس العلة في الفقه الاستدلال بالسكر على التحريم كما مضى ومثال الاستدلال باحدى النتيجتين على الاخرى في الفقه قولنا في الزنا انه لا يوجب حرمة المصاهرة لانه وطء لا يوجب المحرمية ومالا يوجب المحرمية لا يوجب الحرمة وهذا لا يوجب المحرمية فاذا لا يوجب الحرمة والمشترك في المقدمتين المقرون بقولنا لان المحرمية وهي ليست علة الحرمة ولا الحرمة علة لها بل هما نتيجتا علة واحدة وحصول احدى النتيجتين يدل على الاخرى بواسطة العلة فانها تلازم علتها والنتيجة الثانية ايضاً تلازم علتها وملازم الملازم ملازم لا محالة فان ظهر ان المحرمية علة الحرمة لم يكن هذا صالحاً لان يكون مثالاً لغرضنا واما مثاله في العادات فجميع الادلة في علم الفراسة فانه يستدل بالخلقة والمزاج على الخلق لا لان احدهما علة الآخر ولكن كلاهما بحكم جريان العادة نتيجة علة واحدة حتى يقال في علم الفراسة

الانسان اذا انضم عظم اعالي يديه وصدره ووجهه الى عظم عرضه واتساعه كان شجاعاً قياساً على الاسد والشجاعة واتساع الصدر ليس احدهما علة للآخر ولكن عرف باستقراء الحيوانات تلازمهما فعلم ان علتهما واحدة وان احدهما يدل على الآخر عند شروط اخر مضمومة اليه كما يستقصى في ذلك العلم وقد كان الشافعي رضي الله عنه ماهراً فيه وصادق الحدس في التفرس وهذا العلم يتداعى الى عجائب عظيمة حتى ان الناظر في كتف الشاة يستدل بما فيها من الخطوط الحمر على جريان سفك الدماء في السنة وما فيها من النقط على كثرة الامطار والنبات ويصيب فيها ويعلم قطعاً ان حمرة خطوط كتف الشاة لا تكون علة تقاتل السلاطين ولا النقط فيها علة كثرة النبات والامطار ولا معلولاً لها ولكن لا يبعد من عجائب صنع الله تعالى ان يكون في الاسباب السماوية سبب واحد يتفق في تلك السنة فيكون علة بحكم اجراء العادة لحياة في اعضاء الحيوانات وتشكلاتها وفي اسباب كثرة الغيوم وفي اسباب تواحش القلوب التي هي اسباب التقاتل التي هي اسباب سفك الدماء وانما يستنكر هذه العلوم الجهال الذين لا خبرة لهم بعجائب صنع الله تعالى واتساع قدرته

﴿ الفصل الخامس في حصر مدارك الغلط في القياس ﴾

اعلم ان الشيطان مسلط على كل ناظر ومشغوف بتلبيس الحق وتغطيته ومصر على الوفاء بقوله فبعزتك لأغوينهم اجمعين والتحذر منه شديد ولا يتيسر الا لمن هو في محل استثنائه حيث قال الا عبادك منهم المخلصين جعلنا الله واياك منهم فعليك ان تاخذ في نظرك من الشيطان ووسواسه حذرك

فان قلت كيف لي به مع ما انا عليه من الضعف ومع ما هو عليه من التسلط والتمكن حتى انه ليجرى من ابن آدم مجرى الدم فاعلم ان العقل حزب من احزاب الله تعالى ذكره وجند من جنوده ما انعم به عليك الا لتستعين به على اعدائه ووجه الاستعانة ان تتفقد بنور العقل وسراجه الزاهر مداخل الشيطان في النظر وتعلم ان حصن النظر والدليل ما لم ينثلم ركن من اركانه لم يجد الشيطان مدخلاً فانه لا يدخل الا من الثلم فاذا ابصرت الثلم بنور العقل وسددتها واحكمت معاقلها انصرف الشيطان خائباً خاسراً واهتديت الى الحق ونلت بمعرفة الحق درجة القرب من رب العالمين وجميع الثلم التي هي مداخل الغلط ترجع في القياس الى سبع جمل وان كان لكل واحد تفصيل طويل ونحن نومي الى الجمل وذلك انك بالضرورة تعلم ان المقدمات القياسية اذا

كانت صادقة يقينية وكانت مفردات معارفها وهي الاجزاء الاول محصلة في العقل بحقائق معانيها دون الفاظها وكانت المقدمات التي هي الاجزاء الثواني ايضاً متمايزة مفصلة وكانت غير النتيجة وكانت اعرف من النتيجة وكان تأليفها داخلاً في نمط من جملة ما ذكرناه وكان بعد وقوعه في نمط واحد جامعاً للشروط التي شرطناها في ذلك النمط كان الحكم الذي يلزم منه حقاً وصدقاً لا محالة فان لم يكن حقاً فهو لخلل وقع في هذه الامور فلنفصلها (المدخل الاول) ان لا تكون المقدمات صادقة بل تكون مقبولة بحسن الظن او وهمية او مأخوذة من الحس في مظان غلطه وذلك عند بعدٍ مفرط او قرب مفرط او اختلال شرط من الشروط الثمانية التي فيها واكثر اغاليط النظار من التصديق بالمألوفات والمسموعات في الصبي من الاب والاستاذ واهل البلد والمشهورين بالفضل وقد انتهى هذا الداء بطائفة الى ان صدقوا بان الحروف التي ينطقون بها في الحال قديمة ولو سؤلوا عن السنتهم لقالوا هي حادثة ولو قيل له كيف كان كلامك اكان قبل لسانك او بعده لقال بعده فاذا قيل فما هو بعد لسانك كيف يكون قديماً وكيف يكون قديم متأخرا عن حادث لم ينفع هذا معهم واعلم ان من الاذهان ما فطر فطرة تسارع الى قبول كل مسموع ثم ينصبغ به

انصباغاً لا يمكن البتة انجلاءه عنه و يكون مثاله كالكاغد الرخو الذي يغوص الحبر في عمقه فان اردت محوه لزمك افساد الكاغد وخرقه وما دام الكاغد موجوداً كان السواد فيه موجوداً فهؤلاء ايضاً ما دامت ادمغتهم موجودة كانت هذه الضلالات فيها موجودة لا يقدر البشر على ازالتها واما الذين كذبوا بوجود موجود لا يشار الى جهته ولا يكون داخل العالم ولا خارجه فهم اظهر عذراً واقرب امراً من هؤلاء ولكنهم ايضاً عادلون عن الحق بالاذعان لمقتضى الوهم والعجز عن التمييز بين حكمه وحكم العقل ومنها قصد رسوخ مثل هذا الاعتقاد في النفوس اعني قدم الحروف ينبغي ان يكرر ذلك على السمع في الصبا و يختم الوجه عند ذكر منكره و يستعاذ بالله تعالى و يطلق اللسان في ذمه و يقال ان ذلك قول بعض الكفرة اعنى الذين يفعل بهم في النار كيت وكيت و يخترع على ذلك حكايات مثل ان يقال ان فلاناً كان ممن يعتقده فاصبح وقد مسخه الله كلباً وان فلاناً يسمع من قبره صياح الكلاب لقوله بكذا وكذا فلا يزال يترسخ في نفس الصبي ذلك على التدريج من حيث لا يشعر كما يرسخ النقش في الحجر و يتعذر على كل العلماء دواه بعد الكبر مثل العلة المستحكمة التي تجاوز معالجتها قدرة الطبيب ولا فرق بين مرض

القلوب ومرض الابدان نعوذ بالله منها واما انت وان لم ينته تقاليدك الى هذا الحد فاحذر ان تكون من جملة من يعتقد شيئاً خفياً استحسنته وصدقت به من غير دليل واستبشعت خلافه فابيت التصديق بضده لكونه شنيعاً قبيحاً واعلم ان الحق غير الحسن والشنيع غير الباطل اذ رب شنيع حق ورب محمود باطل فان انكار كون الله على العرش وكون الحروف قديمة شنيع عند اهله وتجويز ذبح الحيوانات شنيع عند طائفة كما ان ايلام البريئ من غير غرض شنيع عند الجماهير فاحترز من هذه المغاصة تسلم من احدى مكايد الشيطان واعرض ما صدقت به على نفسك فان كان امتناع التشكك فيه مثل امتناع التشكك في ان الاثنين اكثر من الواحد فاعلم انه وجه حق

(المدخل الثاني) ان يكون الخلل في الصورة وهو ان لا يكون وضعه داخلاً في نمط من الجملة المذكورة وذلك بان تكون النتيجة مطلوبة من مقدمة واحدة بالحقيقة واعني بها ما ليست من مقدمتين اصلا او تكون من مقدمتين بالقوة ولكن ليس فيهما واسطة مكررة يقع بها الازدواج والاشتراك *وعدم الاشتراك ان كان في اللفظ والمعنى يسهل دركه اذ يعلم انه لا تحصل نتيجة ان قلنا السماء فوقنا والشمس اصغر فانهما مقدمتان لا يتداخلان واذا كان الاشتراك

باللفظ لا بالمعنى فلا يكون ذلك الا بسبب استعمال لفظ مشترك كلفظ المختار وسائر اقسامه التي ذكرناها وان اهملنا بعضها وننبه الآن على امور خفية مما اهملناه ليستدل بها على ذلك وهي اربعة (الاول) ان يكون الاشتراك في اداة من الادوات او ما يستعمل رابطة في نظم الكلام كقوله كل ما يعلمه الله فهو كما يعلمه والله يعلم الجوهر فهو اذاً كالجوهر ووجه الغلط ان هو مشترك الدلالة بين ان يرجع الى كل ما تبين انه يرجع الى العالم وبين ان يرجع الي الله سبحانه وتعالي وهذا وان كان هاهنا واضحاً فانه تخفى امثاله في مواضع (الثاني) بان تكون المقدمة بحيث تصدق مجتمعة فيظن انها تصدق مفترقة بسبب حروف النسق بان يصدق ان يقال الخمسة زوج وفرد اي فيه اثنان وثلاثة فيظن انه يصدق ان يقال هو زوج ايضاً لان الواو قد تطلق و يراد بها جميع الاجزاء كما يقال الانسان حيوان وجسم وقد تطلق و يراد بها بعض الاجزاء كالمثال السابق وكما يقال العالم جواهر واعراض اي بعضه جواهر و بعضه اعراض (الثالث) ما يصدق مفترقاً فيظن انه يصدق مجتمعاً كما يصح ان يقال زيد بصير اي في الخياطة وزيد جاهل اي في الطب فقد صدق كل واحد مفرداً ولو قلت زيد بصير جاهل كان متناقضاً (الرابع) الفاظ تواطئ المتواطئة من وجه وهو الذي تتناوله الاشياء المتعددة التي

تختلف في الحقائق وتتفق في عوارض لازمة اما قريبة او بعيدة كقولك ان فعل العبد مقدور عليه للعبد ولله تعالى اي للعبد كسبا ولله اختراعا فكل واحد يشترك في انه يسمى مقدوراً عليه اعني مقدوراً للعبد ومقدوراً لله سبحانه وتعالى ولكن تعلق قدرة الله تعالى مخالفة لتعلق قدرة العبد وقدرة الله تعالى مخالفة لقدرة العبد فان شبهت هذا بالمشترك المحض فقد اخطأت اذ لا شركة بين المسميين كالمشترى ولفظ العين الا في اللفظ اذ عبرنا بالمشترك عن المختلفات في الحد والحقيقة المتساوية في التلقيب فقط وها هنا لا بد من اعتقاد مشاركة ما وان شبهت بالمتواطئة فقد ظلمت فان المتواطئة هي المتساوية في الحد فان السماء والانسان والشجر مشترك في الجسمية اشتراكاً واحداً من غير تفاوت البتة الا في امر مختلف خارج الجسمية وحدها واما ها هنا فوجه تعلق القدرة بالمقدور مختلف فقد عرفت ان الاسم الواحد يعبر به عن شيئين اما بالتواطيء واما بالاشتراك واما هذا القسم الثالث فبينهما فلنخترع له اسم المردد ليكون بازاء الاقسام الثلاثة المعقولة الفاظ ثلاثة معقولة فهذا وامثاله اذا وقعت الغفلة عنه خرج القياس عن النمط الذي ذكرناه فلم يكن منتجاً اذ بطل به ازدواج المقدمتين حيث جعل الحد المشترك ما هو مشترك باللفظ لا بالحقيقة

(المدخل الثالث) ان لا يكون نظمه جامعاً للشروط التي ذكرنا بعد وقوع الاشتراك بين المقدمتين بان الف من مقدمتين نافيتين او جزئيتين او كان من النظم الاول ومقدمة المحكوم عليه نافية او مقدمة الحكم غير عامة او كان من النظم الثاني وقد طلب منه نتيجة مثبتة او من النظم الثالث وقد طلب منه نتيجة عامة وقد ذكرنا امثلة هذا (المدخل الرابع) ان لا تكون مفردات المعارف اعني الاجزاء الاول متمايزة منفصلة بالحقيقة بل ملتفة مختلطة متضمنة لامور متعددة كان تقول مثلاً في مسئلة ضمان المنافع بالاتلاف انها تضمن لان كل من اتلف مالاً ضمنه وغاصب الدار قد اتلف مالاً فيضمنه فقوله الغاصب اتلف مالاً ذكر فيه مفردين المال والاتلاف وطوى تحتهما اموراً كثيرة تلبيساً اذ لا تصدق هذه المقدمة مالم يبين ان المنافع اولاً موجودة وقد انكر وجودها بعض الناس ولا يتلف الا موجود وثانياً ان يبين انها باقية اذ الاتلاف يستدعي البقاء والا فما يفني بنفسه كيف يتلف وثالثاً انها اموال وان كل ما يتلف يضمن فان من فوت منافع بضائع الامة كمن غصب بضاعة تاجر وحبسها سنة فقد فوت الربح ولا يضمن ورابعاً ان يبين انه مال فان ذلك لا يسلم وذلك بان يذكر حد المال وخامساً ان يبين ان كل مال

مضمون فان الحبة الواحدة مال ولا تضمن وسادساً ان يبين ان ضمانه ممكن فما لا يمكن ضمانه لا يمكن الحكم به والضمان مثل والمنافع اعراض فلا يمكن مقابلتها بها ولقوله قد اتلف مالاً مفردان تضمنا هذه الامور الكثيرة فلا يدري لعل التلبيس تطرق الى واحد من هذه المراتب ومثاله من الكلام من يثبت حدوث الاعراض مثلاً فانا نقول كلما رأيناه الآن في محل ورأينا من قبله ضده فهو حادث وبياض الشعر مثلاً رأيناه الآن ونرى قبله ضده فهو ايضاً حادث فهذا غير كاف ما لم يبين اولاً ان ما يدرك بحاسة البصر فهو كما يدرك وذلك بان يعرف جميع شروط صحة الابصار بالبحث عن الاسباب واستقراء المشاهدات وثانياً ان يبين ان العرض لم يكن كامناً مستوراً فظهر للبصر الآن فظهوره هو الحادث دون نفسه وثالثاً ان يبين انه لم يكن في موضع اخر ولا كان قد انتقل فرأى الان لانه انتقل الان فيبطل انتقال العرض وكونه حتى يتم النظر

المدخل الخامس ان لا تكون النتيجة غير المقدمة بل عينها ولكن استعمل فيها للتلبيس لفظين مترادفين كقولك كل بشر انسان كأنك قلت كل انسان انسان فانهما مترادفان فيصير قولك كل انسان مكلف وهو مقدمة عين قولك فكل بشر مكلف وهو

النتيجة ومثاله في الفقه ان يقول الحنفي في تبييت النية في زمان رمضان انه صوم عين فلا يفتقر الى التبييت كالتطوع ونظمه ان كل ماهو صوم عين فلا يفتقر الى التبيت وهذا صوم عين فلا يفتقر اليه وقوله صوم عين في الاصل مقدمة طويت فيها بعض اجزاء النتيجة وبيانه ان يقال ماذا اردت بقولك صوم التطوع صوم عين فانه لا يسلم فيقول الدليل عليه ان من اصبح غير ناو بالليل صلح يومه للتطوع ولم يصلح لغيره وما يصلح للشيء لا لغيره فهو عين في حقه فكان هذا صوم عين فيقال اما قولك لا يصلح لغيره فلا يوجب التعيين فان الليل لا يصلح للصوم ولا يقال انه عين ولكن نضيف اليه انه يصلح للتطوع وليس له معنى الا انه لا يفتقر الى التبييت اي تصح نيته من النهار وهذا عين الحكم وقد احتجت الى طلب علته وينبغي ان لا تكون العلة عين الحكم لان الحكم نتيجة والعلة منتجة والمنتج ينبغي ان يكون غير النتيجة وقولك تصح نيته من النهار جزء من تفسير قولك انه صوم عين فصار الحكم جزء من نفس العلة

(المدخل السادس) ان تكون المقدمات وهي الاجزاء الثواني متمايزة مفصلة وينطوى تحت هذا امران الاول ان لا تكون اجزاء المحكوم به والمحكوم متمايزة بان يوجد هناك شيء من الموضوع

يتوهم انه من المحمول او بالعكس كقولك الجسم بما هو جسم اما ان يكون متحركاً او ساكناً فقولك بما هو جسم لا يدرى اهو من المحكوم عليه او من المحكوم والثاني ان تكون اجزاء المحكوم عليه والمحكوم متمايزة لا يشتبه منها شيء الا انها غير متمايزة في الاتساق وذلك كما مثلنا به آنفا من قولنا كل ما علمه الاله فهو كما علمه والاله يعلم الجوهر فهو اذا جوهر وقد قدمنا لك كيف دخل الخلل في اتساقه

(المدخل السابع) ان لا تكون المقدمات اعرف من النتيجة بان تكون مساوية لها بالمعرفة كالنسب الاضافية اذا اخذ بعضها دليلاً على بعض وذلك كان تقول زيد اب لعمرو لان عمرا ابنه فان كون عمرو ابنا لزيد وهو المقدمة مساو في المعرفة لكون زيد اباله وهو النتيجة . او اخفى منها سواء كانت مبينة في النتيجة او لا اما الثاني فكما يقال في الاستدلال على ثبوت واجب الوجود من حدوث العالم وعدم صحة استناد التاثير الى الحوادث وغير ذلك مما ثبوت واجب الوجود اظهر منه واما الاول فكان تقول كل جسم متحيز وكل متحيز يقبل التحول فالجسم يقبل التحول فاذا قيل لك ولما قلت ان كل متحيز يقبل التحول قلت لان الاجسام تقبل التحول وهي متحيزة فحكمت بان كل متحيز يقبل التحول فقد جعلت النتيجة

دليلاً على الكبرى وقد كانت النتيجة مدلولاً عليها وهذا هو البيان الدوري وحاصله يرجع الى بيان الشيء بنفسه وهو محال

فهذه مجامع مداخل الغلط من غير تطويل بالتفصيل وان كان لا يدرك كنهه الا بالتفصيل ولكن الايجاز اليق بالحال فان قلت فهذا مع الايجاز اشعر بمثارات عظيمة للغلط فكيف الامان منها مع تراكمها فاعلم ان الحق عزيز والطريق اليه وعر واكثر الابصار مظلمة والعوائق الصارفة كثيرة والمشوشات للنظر متظاهرة ولهذا ترى الخلق يتلاطمون تلاطم العميان وقد انقسموا الى فرقتين فرقة سابقة باذهانها الى المعتقدات على سرعة فيعتقدها يقيناً و يظن كل شبهة ودليل برهاناً و يحسب كل سوداء تمرة فهؤلاء يعتقدون انهم يعلمون الحقائق كلها وانما العميان خصومهم وطائفة تنبهوا لذوق اليقين وعلموا ان ما في الناس فيه في الاكثر عمى ثم قصرت قوتهم من سلوك سبيل الحق ومعرفة شروط القياس اما لبلادة في الفهم واما لفقد استاذ مرشد بصير بالحقائق غير مخدع بلا مع السراب يطلع على جميع شروط البرهان فهولاء يعتقدون ان الناس كلهم عميان يتلاطمون وانه لا يمكن ان يكون في القوة البشرية الاطلاع على الحق وسلوك طريقه فلا ذاك الاول حق ولا هذا الثاني صدق وانما الحق ان الاشياء لها حقيقة والى دركها طريق وفي قوام البشر سلوك

ذلك الطريق لو صادف مرشداً بصيراً ولكن الطريق طويل والمهالك فيها كثيرة والمرشد عزيز فلا جلها صار الطريق عند الاكثر مهجوراً اذ صار مجهولاً وهكذا يكون مثل هذا الامر فانه مهما عظم المطلوب قل المساعد ومهما كثرت المخاوف راع الجبان الخائف وكيف لا واكثر العلوم المطلوبة في اسرار صفات الله تعالى وافعاله تنبني على ادلة تحقيقها يستدعي تاليف مقدمات لعلها تزيد على الف والفين فاين من يقوى ذهنه للاحتواء على جميعها اوحفظ الترتيب فيها فعليك ايها الاخ بالجد والتشمير فان ما اوردته يهديك الى اوائل الطريق ان شاء الله تعالى

﴿ الفصل السادس من القياس ﴾ في حصر مدارك الاقيسة الفقهية والتنبيه على جمل يزيد الانتفاع بها على مجلدات تحفظ من الاصول الرسمية فنقول الحكم الشرعي تارة يكون مدركه اصل العلم وتارة يكون مدركه ملحق باصل العلم فالمعلوم باصل العلم كالعلم بوجوب الكفارة على من افطر بالجماع في نهار رمضان ويكون الاصل فيه اما قول او فعل او اشارة اوتقرير من صاحب الشرع صلوات الله عليه وليس ذلك تفصيله من غرضنا واما الملحق بالاصل فله اقسام وتشترك في امر واحد وهو ان من ضرورته حذف بعض اوصاف الاصل عن درجة الاعتبار حتى

يتسع الحكم فان اتساع الحكم بحذف الاوصاف وان نقصان
الوصف يزيد في الموصوف اي في عمومه فان غير البر لا يلحق
بالبر مالم يسقط اعتبار كونه براً في حكم الربوى والحمص لا
تلتحق به المكيلات ما لم تحذف اعتبار كونه مطعوماً والثوب
على مذهب ابن الماجشون لا يعتبر به ما لم يسقط اعتبار كون
مقدرا وهكذا كل من زاد الحاقه زاد حذفه فاذا اعرفت هذا
فاعلم ان للالحاق طريقين احدهما الا يتعرض الملحق الا لحذف
الوصف الفارق بين الملحق والملحق به فاما العلة الجامعة فلا يتعرض
لها البتة ومع ذلك فيصح الحاقه وهذا له ثلاث درجات اعلاها
ان يكون الحكم في الملحق اولى كما اذا قلت جامع الاعرابي اهله
فلزمته الكفارة فمن يزنى اولى بان تلزمه لان الفارق بين جماع
الاهل والاجنبي كونه حلالاً وهذا اولى بالاسقاط والحذف
من وجوب الكفارة في الاعتبار والدرجة الثانية ان يكون بطريق
المساواة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم من اعتق شركاً من عبد
قوم عليه الباقي فقلنا الامة كذلك من غير ان نبين هاهنا علة
سراية العتق كما لم نبين في المثال السابق علة وجوب الكفارة
ولكن نعلم انه لا فارق الا الانوثة وان الانوثة لا مدخل لها في
التاثير فيما يرجع الى حكم الرق وهو ظاهر بل ذلك كما لو حكم عليه

السلام بالعتق في غلام كبير لكنا نقضي في الصغير ولو قضى في عربي لقضينا في الهندي وعلمنا انه مساوله واذا سجد رسول الله صلى الله عليه وسلم لسهوه في الصبح نعلم ان الظهر وسائر الاوقات في معناه اذ اختلاف الوقت نعلم قطعاً انه لا يؤثر في جبر النقصان ولقد زل من قال ان الحاق الامة بالعبد للقرب فان القرب من الجانبين على وتيرة واحدة ولو ورد نص في ان الامة تجبر على النكاح وهو ثابت بالاجماع لكنا نقول العبد في معناه ولكن مأخذ هذا العلم ما تكرر على افهامنا من احكام الشرع وعادته في قضية الرق والعتق انه يسلك بالذكر والانثى فيه مسلكاً واحداً كما يسلك بالابيض والاسود مسلكاً واحداً ولو لم نعرف هذا من عادته بطول ممارسة احكام العتق والرق لكان لا يتضح ذلك البتة ولم يظهر انه يسلك بالذكر مسلك الانثى في عقد النكاح فلذلك لم يكن العبد في معنى الامة في الاجبار (الرتبة الثانية) ان يكون انحذاف الوصف الفارق مظنوناً لا مقطوعاً به كما نقول ان سراية العتق الى نصف معين من العبد عند اضافته الى نصف آخر او الى عضو معين كسرايته عند الاضافة الى الجزء الشائع فانه لا يفارقه الا في كون المضاف معيناً وشائعاً ويكاد يغلب على الظن ان هذا الوصف وهو كون المضاف اليه

شائعاً غير مؤثر في الحكم ولكن ليس هذا معلوماً كحذف وصف الانوثة اذ فرق الشرع في اضافة التصرفات الى المحال بين الشائع والمعين في البيع والهبة والرهن وغيرها وهذا يعارض ان الشائع في العتق والطلاق على الخصوص كالمعين في اباء الشرع الاقتصار فيه على البعض واعتبار هذا الوصف في غير العتق والطلاق كاعتبارنا الانوثة في غير الرق والعتق من الشهادات والنكاح والقضاء وغيره فيصير الامر مظنوناً بحسب هذه التخمينات وعلى المجتهد ان يتبع فيه ظنه ويقرب منه حذف وصف الجماع حتى تبقى الكفارة منوطة بالافطار كما قاله مالك اذ كونه جماعاً يضاهي كونه خبزاً ولحماً ولو اوجب الشرع بأكل الخبز لكنا نقول اللحم والفاكهة والماء في معنى الخبز اذ اختلاف آلات الافطار لا ينبغي ان يكون لها مدخل في الكفارة وحذف موجب الازهاق حتى يكون الرمح والنشاب والسكين في معنى السيف مهما ورد النص بوجوب القصاص في السيف ولكن يعارضه ان هذه الكفارة شرعت لان تكون للزجر فيختص بمحل الحاجة والجماع مما يشتد الشبق اليه ويعسر الصبر عنه ولا ينزجر ملابسه عنه الا بوازع شرعي ولكن يعارضه ان الخبز ايضاً يشتهى في الصوم ودرجات الشهوة لا تمكن مراعاتها اذ يلحق جماع العجوز

الشوهاء بالصبية المشتهاة مع التفاوت فيجاب عنه بان ضبط
مقادير الشهوات يختلف بالاشخاص والاحوال فلا يمكن ضبطه
وقد ضبط الشرع جنس الجماع بتخصيصه بالحدوفساد الحج فكان
ذلك سوراً فاصلاً فهذا مما يتجاذب الظنون ويتنازع به المجتهدين
فكل ذلك من المسالك المرضية وان لم يذكر الجامع اصلاً ولكني
اقول هذا وان لم يتعرض للجامع وانما تعرض لحذف الفارق فقط
فلا يتجرأ الذهن على الحكم الفارق وصف من الاصل
الا المعنى الجامع المعتبر واستنشاق شمه من فرعه ولكن
على الاجمال لا على التجريد والتفصيل فلولا انا عرفنا ان الكفارة
وجبت بالجماع لما فيه من هتك الحرمة على الجملة لما تجاسرنا على
الحاق الزنا به اذ الافتراق في وصف الحل والحرمة مؤثر في اكثر
احكام الشرع ولكن في التغليظ لا في التخفيف فلولا ان فهمنا
ان الكفارة وجبت بطريق التغليظ لا بطريق الانعام وشكر
النعمة لما الحقنا الزنا به الا ترى ان الشارع لما علق تحريم امر
الموطوءة وابنتها بوطىء المرأة في النكاح لم يلحق به الزنا مع ان تحريم
النكاح نوع حجر يمكن ان يجعل عقوبة ولكن لما كان الوطىء في
النكاح سنة ولم تكن العقوبة بها لائقة وصلح هذا الحجر لان
يكون نعمة وهو ان يسلك بابنتها وامها مسلك امراة نفسه وابنته

لتتداخل العشائر وتسهل المخالطة وتنقطع داعية الشهوة حماناه عليه ولم نلحق الزنا به فبهذا يتحقق ان الذهن لو لم يتطلع على المعاني المعتبرة جملة لما تجرأ على الحذف ولكن المتعرض للجمع في العلة يحتاج الى تلخيص العلة وهذا له ان يحكم قبل ان يلخص العلة ويكون عدم التلخيص في العلة من وجهين احدهما ان يعلم اصل العلة ولا يعلم خصوص صفاته كما انا نحكم ان السهوة في غير الصلاة التي سهي فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم في معناها وان لم نعرف بعد ان علة السجود جبر النقصان من حيث انه نقصان او من حيث انه سهو فانه ان كان للنقصان فلو ترك شيئاً من الابعاض عمداً ينبغي ان يسجد وان كان من حيث انه سهو لم يسجد في العمد وقبل ان يتلخص لنا خصوص هذه الصفات نعلم ان العصر في معنى الظهر

واما الوجه الثاني فهو ان لا يتعين لا اصل العلة ولا وصفها ولكن نعلمها مبهمة من جملة من المعاني كما ان في الربوي ربما نبين ان الزبيب في معنى التمر قبل ان يتضح ان العلة هي الكيل او الطعم او المالية او القوت اذ نعلم انه كيف كان فالزبيب مشارك له فيه ولا يفارقه الا في كونه زبيباً وهذا لا ينبغي ان يؤثر قطعاً والدليل على انه لا بد من استشعار خيال المعنى عن

بعد واجمال حتى يمكن الالحاق بانه نص صاحب الشرع صلوات الله عليه وعلى اله على ان الثوب اذا اصابه بول الصبي كفى الرش عليه فلولا انه ذكر ان الصبية بخلافه لكنا ننازع الى انها في معناه ولكن لما ذكر الصبية وانها بخلافه حسم علينا باب توهم المعنى اما ترانا كيف نحكم بمنع المرأة من البول في الماء الراكد اخذا من قوله لا يبولن احدكم في الماء الراكد والخطاب مع الرجال وان خطر لك ان النساء يدخلن تحت هذا الخطاب فقدر انه لو قال لرجل لا تبل في الماء الراكد لكنا نقول ذلك للمرأة لعلمنا بان الشرع بين فضلات بدن الرجال والنساء في النجاسات فما رأينا للانوثة مدخلاً في النجاسات وعرف ذلك من الشرع وكان جرائتنا على الشرع للالحاق لهذا واتوهمنا ان البول مستقذر وان الماء معد للتنظيف فلا ينبغي ان يختلط به فهذه اقسام الطريق الاول وهو ان لا يتعرض الملحق الا للحذف اما الطريق الثاني فان يتعرض للمعنى المعتبر بعينه وعند ذلك لا نحتاج الى التعرض للفوارق وهذه ثلاثة اقسام

الاول ان يكون المعنى مناسباً كوصف الاسكار في التحريم والآخر ان يكون مؤثراً كقول ابي حنيفة رضي الله عنه ان بيع المبيع قبل القبض باطل لما فيه من الضرر وذلك لا يجري في

العقار وزعم ان التعليل بالضرر اولى لان ذلك ظهر اثره في موضع آخر بالنص وهو بيع الطير في الهواء وهذا قد قدرنا وجهه في مسئلة بيع العقار قبل القبض في كتاب المبادي والغايات . واما اقسام المناسب والمؤثر والفرق بينهما فقد ذكرناه في كتاب شفاء الغليل في بيان التشبيه والمخيل القسم الثالث ان لا يكون الجامع مناسباً ولا مما ظهر تأثيره بالنص في موضع اخر ولكنه توهم الاشتمال على معنى مناسب لم يطلع على عينه كقولنا الوضوء طهارة حكمية فتفتقر الى النية كالتيمم فانا لا نحصر الفوارق ولا نتعرض لحذفها بل تعرضنا لمعنى جامع والفوارق كثيرة وليس الجامع مناسباً ولا مؤثراً ولا يغرنك ما توهم من التخيلات في معرض الاخالة من لا يدري ذوق الاخالة وقدر ان تلك التخيلات لم تكن فبدونها تحصل غلبة الظن وهذا اخفى انواع القياس وادقها فربما يخص باسم الشبه وان كان كل قياس لا ينفك عن شبه من الفرع والاصل ووجه جواز الحكم لمثل هذا يطول تحقيقه فاطلبه ان رغبت فيه في مسئلة الربوي من كتاب المبادي والغايات ومن شفاء الغليل وهذا القدر كاف في الاقيسة الفقهية ففيه على ايجازه من الفوائد ما لا يعرف قدره الا من طال في المقاييس الفقهية تعبه

﴿ القسم الثاني من الكتاب في محك الحد ﴾

قد ذكرنا ان احد قسمي الادراك هو المعرفة اعني العلم بالمفردات وان ذلك لا ينال الا بالحد فلنورد فيه (فنين) احدهما ما يجري مجرى القوانين والاصول والاخر ما يجري مجرى الامتحانات للقوانين (القانون الاول) ان الحد يذكر جواباً عن سؤال في المحاورات ولا يكون الحد جواباً عن كل سؤال بل عن بعضه والسؤال طلب وله لا محالة مطلب وصيغة والصيغ والمطالب كثيرة ولكن امهات المطالب اربع

المطلب الاول مطلب هل اذ يطلب بهذه الصيغة امران اما اصل الوجود كقول القائل هل الله موجود او يطلب الموجود بحال وصفة كقوله هل الله خالق البشر وهل الله حي

المطلب الثاني مطلب ما ويطلق على ثلاثة اوجه الاول ان يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار ما العقار فيقال له الخمر اذا كان يعرف الخمر الثاني ان يطلب لفظاً مميزاً يتميز به المسئول عنه عن غيره بكلام جامع مانع كيف ما كان الكلام سواء كان عبارة عن لوازمه او ذاتياته كقول القائل ما الخمر اي ما حد الخمر فيقال هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل الى الحموضة ويحفظ في الدن والمقصود ان لا يتعرض لذاتياته ولكن

تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج عنه خمر ولا يدخل فيه ما ليس بخمر الثالث ان يقال ما الخمر فيقال هو شراب مسكر معتصر من العنب فيكون ذلك كاشفاً عن كنه حقيقته الذاتية ويتبعه ايضاً انه تمييز جامع مانع ولكن ليس المقصود التمييز بل تصور كنه الشيء وحقيقته ثم التميز يتبعه لا محالة واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الاجوبة الثلاثة على سبيل الاشتراك فلنخترع لكل واحد اسماً ولنسم الاول حداً لفظياً اذ السائل ليس يطلب الا شرح اللفظ ولنسم الثاني حداً رسمياً وهو طلب مترسم بالعلم غير متشوف الى درك حقيقة الشيء ولنسم الثالث حداً حقيقياً اذ مدرك الطالب فيه درك حقيقة الشيء وهذا الثالث شرطه ان يكون مشتملاً على جميع ذاتيات الشيء فانه لو سئل عن حد الحيوان فقال جسم فقد جاء بوصف كاف لو كان ذلك كافياً في الجمع والمنع ولكنه ناقص بل حقه ان يضيف اليه المتحرك بالارادة فان كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع الامرين فاما المرتسم الطالب للتمييز فيكفيه قولك حساس وان لم تقل جسم ايضاً (واما المطلب) الثالث فمطلب لم وهو سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان وقد سبق (واما الرابع) فهو مطلب اي وهو الذي يطلب تمييز ما عرف جملته عما اختلط به كما اذا قيل

ما الشجر فقلت انه جسم فينبغي ان يقال اي جسم هو فنقول هو
نام واما مطلب كيف واين ومتى وسائر صيغ السؤال فداخل
في مطلب هل المطلوب به صفة الموجود (القانون الثاني) ان الحاد
ينبغي ان يكون بصيرًا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة
والعرضية كما ذكرناه في الفن الاول من الكتاب اعني به طالب
الحد الحقيقي اما الاول اللفظي فيتعلق بساذج اللغة واما الرسمي
فمؤنته قليلة والامر فيه سهل فان طالبه قانع بالجمع والمنع باي
لفظ كان وانما الغويص العزيز الحد الذي سميناه حقيقيًا وليس
ذلك الا ذكر كمال المعاني التي بها قوام ماهية الشيء اعني بالماهية ما
يطلب القائل بقوله ماهو وان هذه صيغة طالب لحقيقة الشيء فلا يؤخذ
في جواب الماهية الا الذاتي والذاتي ينقسم الى عام ويسمى جنسًا
والى اخص ويسمي فصلاً والى خاص ويسمى نوعًا فان كان الذاتي العام
لا اعم منه يسمى جنس الاجناس وان كان الذاتي الخاص لا اخص
منه يسمى نوع الانواع وهذا اصطلاح المنطقيين ولنصالحهم على
هذا الاصطلاح فلا ضير فيه فانه كالمستعمل ايضًا في علومنا ومثاله
اذا قلنا الجسم ينقسم الى نام وغير نام والنامي ينقسم الى حيوان
وغير حيوان والحيوان ينقسم الى عاقل وهو الانسان والى غير عاقل
كالبهائم فالجسم جنس الاجناس اذ لا اعم فوقه والانسان نوع

الانواع اذ لا اخص تحته والنامي نوع بالاضافة الى الجسم لانه اخص منه وجنس بالاضافة الى الحيوان لانه اعم منه وكذا الحيوان بين النامي الاعم وبين الانسان الاخص فان قيل كيف لا يكون شيء اخص من الانسان وقولنا شيخ وصبي وطويل وقصير وكاتب وحجام اخص منه

قلنا لم نعن في هذا الاصطلاح بالجنس الاعم فقط بل عنينا به الاعم الذي هو ذاتي الشيء اي هو داخل في جواب ما هو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن وخرج عن كونه مفهوماً للعقل وعلى هذا الاصطلاح فالموجود لا يدخل في الماهية اذ بطلانه عن الذهن لا يوجب زوال الماهية بيانه اذا قال القائل ما حد المثلث فقلنا سلك تحيط به ثلاثة اضلاع او قال ما حد المسبع فقلنا شكل تحيط به سبعة اضلاع فهم السائل حد المسبع ولو لم يعلم ان المسبع موجود ام لا في الحال فبطلان العلم بوجوده لا يبطل من ذهنه فهم حقيقة المسبع ولو بطل من ذهنه الشكل لم يبق المسبع مفهوماً عنده فقد ادركت التفرقة بين نسبة الوجود اليه وبين نسبة الشكل اليه اذ زوال احدهما عن الذهن مبطل حقيقته وزوال الاخر غير مبطل فهذا هو المراد بهذا الاصطلاح واما الجوهر فعلى ما نعتقده

اخل في الماهية فانا نفهم منه التحيز وهو حقيقة ذاتية فيكون الجنس الاعم عندنا هو الجوهر وينقسم الى جسم وغير جسم وهو الجوهر الفرد واما المنطقيون فيعبرون بالجوهر عن الموجود لا في موضع واذا لم يكن الوجود ذاتيا فبان يضاف اليه لا في موضع لا يصير ذاتيا لانه سلب محض فيصح اصطلاحهم بحسب تفاهمهم واعتقادهم لا بحسب اعتقادنا وتفاهمنا واما ما هو اخص من الانسان من كونه طويلاً وقصيراً وكاتباً ومحترفاً وابيض واسود فهو لا يدخل في الماهية اذ لا يتغير بتغيره الجواب عن طلب الماهية فان قيل لنا ما هذا قلنا انسان وكان صغيراً فكبر وطال واحمر واصفر فسئل مرة اخرى انه ما هو كان الجواب ذلك بعينه ولو اشير الى ما ينفصل من الاحاليل عند الوقاع وقيل ما هو قلنا نطفة فاذا صار جنيناً ثم مولوداً فقيل ما هو تغير الجواب ولم يحسن ان يقال نطفة بل يقال انسان وكذلك الماء اذا سخن فقيل ما هو قلنا انه ماء كما في حالة البرودة ولو استحال بخارا بالنار تغير الجواب فاذا انقسمت الصفات الى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها والى ما لا يتبدل فاذا قد عرفت بهذا معنى الجنس والنوع والفصل

القانون الثالث ان ما وقع السؤال عن ماهيته واردت ان تحده

حداً حقيقياً فعليك فيه وظائف لا يكون الحد حقيقياً الا بها فان تركتها سميناه رسمياً او لفظياً وخرج عن كونه معرباً عن حقيقة الشيء ومصوراً كنه معناه في نفس السائل الاول ان تجمع اجزاء الحد من الجنس والفصول فاذا قيل لك مشيراً الى ما ينبت من الارض ماهو فلا بد وان تقول جسم ولكن لو اقتصرت عليه بطل عليك بالحجر فتحتاج الى الزيادة فتقول نام فتحترز عن مالا ينمو فهذا الاحتراز يسمى فصلاً اذ فصلت به المحدود عن غيره ثم شرطك ان تذكر جميع ذاتياته وان كان الفاً ولا تبالي بالتطويل ولكن ينبغي ان تقدم الاعم على الاخص فلا تقول نام جسم بل بالعكس وهذا لو تركته تشوش النظم ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ والانكار عليك في ذلك اقل مما في الاول وهو ان تقتصر على الجسم والثالث انك اذا وجدت الجنس القريب فاياك ان تذكر البعيد معه فيكون مكرراً كما تقول مائع شراب او تقتصر على البعيد فيكون مبعداً كما اذا قيل ما الخمر فلا تقل جسم مسكر مأخوذ من العنب واذا ذكرت هذا فقد ذكرت ماهو ذاتي ومطرد ومنعكس ولكنه مخيل قاصر عن تصور كنه حقيقة الخمر بل لو قلت مائع مسكر كان اقرب من الجسم وهو ايضاً ضعيف بل ينبغي ان تقول شراب مسكر فانه الاقرب الاخص ولا تجد

بعده جنساً اخص منه فاذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل اذ الشراب يتناول سائر الاشربة واجتهد ان تفصل بالذاتيات الا اذا عسر عليك وهو كذلك في اكثر الحدود فاعدل بعد ذكر الجنس الى ذكر اللوازم واجتهد ان يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة فان الخفي لا يعرف به كما اذا قيل ما الاسد قلت سبع ابخر يتميز بالبخر عن الكلب فان البخر من خواصه ولكنه من الخواص الخفية ولو قلت شجاع عريض الاعالي لكانت هذه اللوازم والاعراض اقرب الى الفهم لانها اجلى واكثر ما يرى في الكتب من الحدود رسمية اذ الحقيقة عزيزة ورعاية الترتيب حتى لا يبتدي بالاخص قبل الاعم عسير وطلب الجنس الاقرب عسير فانك ربما تقول في الاسد انه حيوان شجاع ولا يحضرك لفظ السبع فتجتمع انواع من العسر واحسن الرسميات ما وضع فيها الجنس الاقرب واتم بالخواص المشهورة المعروفة الرابع ان تحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة واجتهد في الايجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما امكنك فان اعوزك النص وافتقرت الى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو اشد مناسبة للغرض واذكر مرادك به للسائل فما كل امر معقول له عبارة صريحة موضوعة ولو طول مطول او

استعار مستعير او اتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح او عرف بالقرينة فلا ينبغي ان يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمه ان كان قد كشف الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فانه المقصود وهذه المزايا تحسينات وترتيبات كالابازير من المقصود وانما المتجادلون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستنكار لميل طباعهم القاصرة عن المقصود للاصل والتوابع حتى ربما انكروا قول القائل في حد العلم انه الثقة بالمعلوم او ادراك المعلوم من حيث ان الثقة مردّدة بين العلم والامانة وهذا المعترض مهوّس فان الثقة اذا قرنت بالمعلوم تعين فيه جهة الفهم ومن قال حد اللون ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا فلا ينبغي ان ينكر هذا لان العين قد يراد بها الذهب والشمس فانه مع قرينة الحاسة ذهب الاجمال وحصل التفهم الذي هو مطلب السؤال واللفظ غير مراد بعينه في الحد الحقيقي الا عند المترسم الذي يحوم حول العبارات فيكون اعتراضه عليها وشغفه بها

﴿ القانون الرابع في طريق اقتناص الحد ﴾

اعلم ان الحد لا يحصل بالبرهان لانا اذا قلنا حد الخمر انها شراب مسكر فقيل لنا لم كان محالاً ان تطلب صحته بالبرهان لان قولنا حد الخمر انها شراب مسكر دعوى هي قضية محكومها الخمر

وحكمها انها شراب مسكر وهذه القضية ان كانت معلومة بغير وسط فلا حاجة الى البرهان وان لم تعلم وافتقرنا الى وسط وهو البرهان كان صحة ذلك الوسط للمحكوم عليه وصحة الحكم للوسط كل واحدة قضية واحدة فبماذا نعرف صحتها فان احتيج الى وسط آخر تداعى الى غير نهاية وان وقف في موضع بغير وسط فبماذا نعرف في ذلك الموضع صحته فلنتخذ ذلك طريقاً في ادراك الامر مثاله لو قلنا حد العلم انه معرفة فقيل لم فقلنا لان كل علم فهو اعتقاد مثلاً وكل اعتقاد فهو معرفة فيقال ولم قلتم كل علم فهو اعتقاد ولم قلتم ان كل اعتقاد فهو معرفة فيصير السؤال سؤالين وهكذا يتداعى بل الطريق ان النزاع ان كان فيه من خصم فيقال صحته عرفت باطراده وانعكاسه فهو الذي يسلم الخصم به بالضرورة واما كونه معرباً عن تمام الحقيقة فربما يعاند فيه ولا يعترف به فان منع اطراده وانعكاسه على اصل نفسه طالبناه بان يذكر حد نفسه وقابلنا احد الحدين بالآخر وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان من زيادة او نقصان وجردنا النظر الى ذلك الوصف وابطلناه بطريقة او اثبتناه بطريقة مثاله اذا قلنا المغصوب مضمون وولد المغصوب مغصوب فكان مضموناً فيقول الخصم نسلم ان المغصوب مضمون ولكن لا نسلم ان الولد مغصوب فنقول الدليل على انه

مغصوب ان حد الغصب قد وجد فيه فان حد الغصب اثبات اليد العادية على مال الغير وقد وجد وربما يمنع كون اليد عادية وكونه اثباتاً بل يقول هو ثبوت ولكن ليس ذلك من غرضنا بل ربما قال اسلم ان هذا موجود في الولد ولكن لا اسلم ان هذا حد الغصب فهذا لا يمكن اقامة البرهان عليه الا انا نقول هو مطرد منعكس فما الحد عندك فلا بد من ذكره حتى ننظر الى موضع التفاوت فيقول بل حد الغصب اثبات اليد المبطلة المزيلة لليد المحقة فنقول قد زدت وصفاً وهو الازالة فلننظر هل يمكننا ان نقدر اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف فان قدرنا عليه كان يقول الزيادة محذوفة وذلك بان يقول الغاصب من الغاصب يضمنه المالك وقد اثبت اليد العادية وما ازال المحقة بل المزال لا يزال وكان الاول قد ازال اليد المحقة فهذا طريق قطع النزاع واما الناظر مع نفسه فاذا تحرر له الشيء وتلخص له اللفظ الدال على ما تحرر في ذهنه علم انه واجد للحد

﴿ القانون الخامس في حصر مداخل الخلل في الحدود ﴾

وهي ثلاثة فانه تارة يدخل من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من جهة امر مشترك بينهما اما الخلل في الجنس فان يؤخذ الفصل بدله كما يقال في حد العشق انه افراط المحبة وينبغي ان

يقال المحبة المفرطة فالافراط يفصلها عن سائر انواع المحبة ومن ذلك ان يؤخذ المحل بدل الجنس كقولك حد الكرسي انه خشب يجلس عليه والسيف انه حديد يقطع به بل ينبغي ان يقال للسيف انه آلة صناعية من حديد يقطع به بل ينبغي ان يقال للسيف انه آلة من حديد مستطيلة مع تقوس و يقطع بها كذا فالالة جنس والحديد محل للصورة لا جنس وابعد منه ان يؤخذ بدل الجنس ما كان والآن ليس بموجود كقولك الرماد خشب محترق والولد نقطة مستحيلة فان الحديد موجود في السيف في الحال والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد ومن ذلك ان يؤخذ الجزء بدل الجنس كما يقدر حد العشرة انها خمسة وخمسة ومن ذلك ان يوضع القوة موضع الملكة كما يقال حد العفيف هو الذي يقوى على اجتناب الشهوات واللذات وهو فاسد بل هو الذي يترك والا فالفاسق ايضاً يقوى على الترك والاجتناب ولا ترك ومن ذلك ان توضع اللوازم التي ليست ذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود اذا اخذته في حد الشمس او الارض ومن ذلك ان يضع النوع مكان الجنس كقولك الشر هو ظلم الناس والظلم نوع من الشره واما من جهة الفصل فبأن يأخذ اللوازم والعرضيات في الاحتراز بدلاً عن الذاتيات وان لا يورد جميع الفصول واما

القوانين المشتركة فمن ذلك ان تحد الشيء بما هو مساوٍ له في الخفاء او فرع له كقولك العلم ما يعلم به او العلم ما تكون الذات به عالمة ومن ذلك ان يعرف الضد بالضد فتقول حد العلم ما ليس بظن ولا شك ولا جهل وهكذا حتى تحصر الاضداد وحد الزوج ما ليس بفرد فيدور الامر ولا يحصل به بيان ومن ذا ان يوجد المضاف في حد المضاف وهما متكافئان في الاضافة كقول القائل حد الاب من له ابن ثم لا يعجز ان يقول وحد الابن ما له اب بل ينبغي ان يقول الاب حيوان يولد من نطفته حيوان هو من نوعه فهو اب من حيث هو كذلك ولا يحيله على الابن فانهما في الجهل والمعرفة يتساويان ومن ذلك ان يؤخذ المعلول في حد العلة مع انه لا يحد المعلول الا بان تدخل العلة في حده كمن يقول حد الشمس انه كوكب يطلع نهاراً فيقال وما حد النهار فيلزم ان يقول النهار هو زمان طلوع الشمس الى غروبها ان اراد الحد الصحيح ولذلك نظائر يكثر احصاؤها وسنزيدها شرحاً في الامتحانات القانون السادس ان المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده الا بطريق شرح اللفظ او بطريق الرسم واما الحد فلا ومعنى الفرد مثل الموجود فاذا قيل لك ما حد الوجود فغايتك ان تقول هو الشيء او الثابت فتكون قد ابدلت اسما باسم مرادف له ربما

يتساويان في التفهيم وربما يكون احدهما اخفى في وضع اللسان كما نقول ما العقار فيقول هو الخمر وما القسورة فيقول هو الأَسد وهذا ايضاً انما يحسن بشرط ان يكون المذكور في الجواب اشهر عند السائل من المذكور في السؤال ثم لا يكون الا شرحاً للفظ والا فمن يطلب تلخيص ذات الاسد فلا يتلخص ذلك في عقله الا بان يقول سبع من صفته كيت وكيت فاما تكرر الالفاظ المترادفة فلا يغنيه ولو قلت حد الموجود انه المعلوم او المذكور وقيدته بقيد احترزت به عن المعدوم كنت ذكرت شيئاً من لوازمه وتوابعه فكان حدك رسمياً غير معرب عن الذات فلا يكون حقيقياً فاذاً الموجود لا حد له فانه مبتداء كل شرح فكيف يشرح في نفسه وانما قلنا المعنى الفرد ليس له حد حقيقي لان معنى قول القائل ما حد الشيء كقولك ما حد هذه الدار والدار جهات معدودة اليها ينتهي الحد فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المتحدة المتعددة التي هي اعني الدار محصورة متسورة بها فاذا قيل ما حد السواد فكان يطلب به المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة السواد فان السواد سواد ولون وموجود وعرض ومرئي ومعلوم وموصوف ومذكور وواحد وكثير ومشرق وبراق وكدر وغير ذلك مما يوصف به من الاصناف وهذه الصفات بعضها عارض يزول وبعضها

لازم لا يزول ولكن ليست ذاتية ككونه معلوماً وواحداً وكثيراً وبعضها ذاتي لا يتصور فهم السواد دون فهمه ككونه لوناً فطالب الحد كانه يقول الى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد لنجمع له تلك المعاني المتعددة بتلخيص بان نبدأ بالاعم ونختم بالاخص ولا نتعرض للعوارض وربما طلب ان لا يتعرض ايضاً للوازم بل للذاتيات فقط فاذا لم يكن المعنى مركبا من ذاتيات متعددة كالوجود كيف يتصور تحديده وكان السؤال عنه كقول القائل ما حد الكرة ولنقدر العالم كله على شكل كرة فلو سئل عن حده كما سئل عن حدود الدار كان محالاً اذ ليس له حدود وانما حده منقطعه ومنقطعه سطحه الظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس بسطوح مختلفة ولا هي منتهية الى مختلف حتى يقال احد حدوده ينتهي الى كذا والآخر الى كذا فهذا المثال المحسوس ربما يفهم منه مقصدي من هذا الكلام ولا يفهم من قولي ان السواد مركب من معنى اللونية والسوادية وان اللونية جنس والسوادية نوع ان في السواد ذات متباينة متفاصلة فلا نقول السواد لون وسواد بل هو لون ذلك اللون بعينه هو سواد بل معناه يتركب ويتعدد عند العقل حتى يعقل اللونية مطلقاً ولا تخطر له الزرقة مثلاً ثم يعقل الزرقة فيكون العقل قد عقل امراً زائداً لا يمكن ان تجحد تفاصيله في الذهن ولا يمكنه ان يعتقد

تفاصيله في الوجود ولا يظنن ان منكر الحال يقدر على حد شيء البتة لانه اذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه واذا زاد شيئاً للاحتراز فيقال الزيادة عين الاول او غيره فان كان عينه فهو تكرر فاطرحه وان كان غيره فقد اعترفت بأمرين واذا قال في حد الجوهر انه موجود قلنا بطل بالعرض واذا قال متحيز قلنا قولك متحيز مفهومه غير مفهوم الموجود او عينه فان كان عينه فكانك قلت موجود موجود فان المترادفة كالمتكررة فهو اذاً باطل بالعرض وان قولك موجود لا يدفع النقض وقولك متحيز فهو عينه بالمعنى لا باللفظ لان كل لفظ لا يدفع نقضاً فتكراره لا يدفع ومرادفه لا يدفع فمها انتقض قولك اسد بشيء لم يندفع النقض بقولك ليث كما لا يندفع بقولك اسد فقد عرفت ان المفرد لا يمكن ان يكون له حد حقيقي الا لفظي كقولك في حد الموجود انه الشيء او رسمي كقولك في حد الموجود انه المنقسم الى الفاعل والمفعول او الخالق والمخلوق او القادر والمقدور او الواحد والكثير او القديم والحادث او الباقي والفاني او ما يشبه من لوازم الموجود وتوابعه فكل ذلك ليس نبأ عن ذات الوجود بل عن تابع لازم لا يفارق البتة واعلم ان المركب اذا حددته بذكر آحاد الذاتيات توجه السؤال عن حد الآحاد فانك اذا قيل لك ما حد الشجر فقلت نبات قائم على ساق

فقيل لك ما حد النبات فتقول جسم نام فيقال وما حد الجسم فتقول جواهر مؤتلفة فيقال وماحد الجوهر وهكذافان كان مؤلف فيه مفردان وكل مفرد فله حقيقة وحقيقته ايضاً تأتلف من مفردين فلا تظن ان هذا يتمادى الى غير نهاية بل ينتهي الى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة اولية لا يحتاج الى طلبه بصيغة الحد كما ان العلوم التصديقية تطالب بالبرهان عليها وكل برهان من مقدمتين ولا بد لكل مقدمة ايضاً برهان من مقدمتين وهكذا يتسلسل الى ان ينتهي الي اوليات وكما ان في العلوم اوليات فكذا في المعارف فطالب حدود الاوليات انما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة فان الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالفطرة الاولى كثبوت حقيقة الوجود في العقل فان طلب الحقيقة فهو معاند وكان كمن يطلب البرهان على ان الاثنين اكثر من الواحد فهذا ما اردنا ايراده من القوانين بالامتحانات ولنشتغل بحدود ذكرت في فن الكلام والفقه تحصل بها الدرية بكيفية استعمال القوانين

﴿ الفن الثاني من محك الحد في الامتحانات ﴾

الامتحان الاول اختلف الناس في حد الحد فمن قائل يقول حد الشيء هو حقيقته ونفسه وذاته ومن قائل يقول حد الشيء هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع ومن قائل ثالث يقدر

هذه مسئلة خلافية فينصر احد الحدين على الاخر وانظر كيف تخبط عقل هذا الثالث فلم يعلم ان الاختلاف انما يتصور بعد التوارد على شيء واحد وهذان قد تباينا وتباعدا وما تواردا وانما منشاء هذا الغلط الذهول عن معرفة الاسم المشترك الذي ذكرناه فان من يحد المختار بانه القادر على ترك الشيء وفعله ليس مخالفاً لمن يحده بانه الذي خلى ورأيه كما ان من حد العين بانه العضو المدرك للالوان بالرؤية لم يخالف من يحد العين بانه الجوهر المعدني الذي هو اشرف النقود بل حد هذا امراً متبايناً بحقيقة الامر الاخر وانما اشتركا في اسم العين والمختار فافهم هذا فانه قانون كثير النفع فان قلت فما الصحيح عندك في حد الحد فاعلم ان من طلب المعاني من الالفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه ومن قرر المعاني اولاً في عقله بلا لفظ ثم اتبع المعاني الالفاظ فقد اهتدى فلنقرر المعاني فنقول الشيء له في الوجود اربع مراتب الاولى حقيقة في نفسه الثانية ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم الثالثة تأليف مثاله بحروف تدل عليه وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس والرابعة تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة والكتابة تبع اللفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع العلم اذ يدل عليه والعلم تبع المعلوم اذ يطابقه

ويوافقه وهذه الاربعة متوافقة متطابقة متوازنة الا ان الاولين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالاعصار والاخريان وهما اللفظ والكتابة تختلف بالاعصار والامم لانهاموضوعة بالاختيار ولكن الاوضاع وان اختلفت صورها فهي متفقة في انها موضوعة قصد بها مطابقة الحقيقة ومعلوم ان الحد مأخوذ من المنع وانما استعير لهذه المعاني للمشاركة في معنى المنع فانظر اين تجده في هذه الاربعة فان ابتدأت بالحقيقة لم تشك في انها حاصرة للشيء مخصوصة به اذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره فاذا الحقيقة جامعة مانعة فان نظرت الى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته ايضاً كذلك لانه مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة توجب المشاركة في المنع وان نظرت الى العبارة عن العلم وجدتها ايضاً حاصرة فانها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق مطابق وان نظرت الى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي ايضاً مطابقة وقد وجد المنع في الكل الا ان العادة لم تجر باطلاق اسم الحد على الكتابة التي هي الرابعة ولا على العلم الذي هو الثانية بل هو مشترك بين حقيقتين فلا بد وان يكون له حدان مختلفان كلفظ العين والمختار ونظائرها فاذاً عند الاطلاق على نفس الشيء يكون حد الحدانه حقيقة الشيء وذاته

وعند الاطلاق الثاني يكون حد الحد انه اللفظ الجامع المانع الا ان الذين اطلقوه على اللفظ ايضاً اصطلاحهم مختلف كما ذكرناه في الحد اللفظي والرسمي والحقيقي فحد الحد عند من يقنع بتكرير اللفظ كقوله الموجود هو الشيء والحركة هي النقلة والعلم هو المعرفة هو تبديل اللفظ لما هو واقع عند السائل على شرط يجمع ويمنع واما حد الحد عند من يقنع بالرسميات انه اللفظ الشارح للفظ بتعديد صفاته الذاتية واللازمة على وجه يميزه عن غيره تمييزاً يطرد و ينعكس واما حده عند من لا يطلق اسم الحد الا على الحقيقي انه القول الدال على تمام ماهية الشيء ولا يحتاج في هذا ان يذكر الطرد والعكس لان ذلك يتبع الماهية بالضرورة ولا يتعرض للازم والعرضي فانه لا يدل على الماهية الا الذاتيات فقد عرفت ان اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية وهذه اربعة امور مختلفة كما دل لفظ العين على امور مختلفة فيعلم صياغة الحد فاذا ذكر لك اسم وطلب حده فانظر فان كان مشتركاً فاطلب عنده المعاني التي فيها الاشتراك فان كانت ثلاثة فاطلب ثلاثة حدود لان الحقائق اذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود فاذا قيل ما الانسان فلا تطمع في حد واحد فان الانسان مشترك

بين امور اذ يطلق على انسان العين وله حد وعلى الانسان المعروف وله حد آخر وعلى الانسان المصنوع على الحائط المنقوش وله حد آخر وعلى الانسان الميت وله حد اخر فان الذكر المقطوع واليد المقطوعة تسمى يداً وذكرا لا بالمعنى الذي كان يسمى به اذ كان يسمى به من حيث انها آلة البطش وآلة الوقاع وبعد القطع يسمى به من حيث ان شكله له اسم ولو صنع شكله من خشب او حجر اعطي اسمه وكذلك يقال ما حد العقل فلا تطمع في ان يجد بحد واحد وهو هوس لانه مشترك يطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الانسان لدرك العلوم الضرورية ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى ان من لم تحكنه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلاً ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدو فيقال فلان عاقل اي فيه هدو وقد يطلق على من جمع الى العلم العمل حتى ان الفرس وان كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلاً ويقال للحجاج انه عاقل بل داهية ولا يقال للكافر وان كان فاضلاً في جملة من علوم الطب والهندسة انه عاقل بل اما داهية واما فاضل واما كبير فهكذا تختلف الاصطلاحات فيجب بالضرورة ان تتعدد الحدود في حد العقل فباعتبار احد مسمياته انه بعض العلوم الضرورية

بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وبالاعتبار الثاني انه غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات وهكذا بقية الاعتبارات فان قلت فارى الناس يختلفون في الحدود وهذا الكلام يكاد يحيل الخلاف في الحد افترى ان المتنازعين فيه ليسوا عقلاء

فاعلم ان الخلاف في الحد يتصور في موضعين احدهما ان يكون اللفظ بكتاب الله او سنة رسوله او قول امام من الائمة و يكون ذلك اللفظ مشتركاً فيقع النزاع في مراده به فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل والتباين بعد التوارد فالخلاف تباين بعد التوارد ولذا فلا نزاع بين من يقول السماء قديم و بين من يقول المغصوب مضمون اذ لا توارد ولو كان لفظ الحد من كتاب الله تعالى او كتاب امام يجوز التنازع في مراده و يكون ايضاح ذلك من صنعة التفسير لا من صناعة النظر بالعقل الثاني ان يقع الخلاف في مسئلة اخرى على وجه محقق و يكون المطلوب حده امراً بائناً ولا يحد حده على المذهبين فيختلف كما يقول المعتزلي حد العلم اعتقاد الشيء ونحن نخالفه في ذكر الشيء فان المعدوم عندنا ليس بشيء فالخلاف في مسئلة اخرى تتعدي الى الحد ولذلك يقول القائل حد العقل بعض العلوم الضرورية على وجه كذا و يخالف من يقول في حده انه غريزة يتهيأ بها ادراك

المعقولات من حيث انه ينكر وجود غيره بل يقول ليس في الانسان الا جسم وفيه حياة وعلوم ضرورية اما غريزية او مكتسبة وعلوم نظرية فلا يتميز بها القلب عن العقب والانسان عن الذباب فان الله قادر على خلق العلوم النظرية في العقب وفي الذباب فيثير الخلاف في غير الحد خلافاً في الحد فهذا وان اوردناه في معرض الامتحان فقد افدناك به ما يجرى على التحقيق مجرى القوانين

الامتحان الثاني اختلف في حد العلم فقيل هو المعرفة وهذا حد لفظي وهو اضعف انواع الحدود فانه تكرير لفظ بذكر ما يرادفه كما يقال حد الحركة النقلة ولا يخرج عن كونه لفظياً بان يقال معرفة المعلوم على ما هو به لانه في حكم التطويل والتكرير اذ المعرفة لا تطلق الا على ما هو كذلك فهو كقول القائل حد الموجود الشيء الذي له ثبوت ووجود فان هذا التطويل لا يخرجه عن كونه لفظيــاً ولست امنع من ان تسمى مسمى هــذا حدا فالفظ الحد لفظ في اللغة المنع وهو مباح فيستعيره من يريده لما فيه نوع من المنع فلو سمى قلنسوة حدا من حيث انه يمنع البرد لم يمنع من هذا ان كان الحد عنده عبارة عن لفظ مانع فان كان عنده عبارة عن قول شارح لماهية الشيء مصور كنه حقيقته في ذهن السائل فقد ظلم باطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة وقيل

ايضاً انه الذي يعلم به وانه الذي تكون الذات به عالمة وهذا الحد ابعد من الاول فانه مساوله في الخلو عن الشرح والدلالة على الماهية ولكن قد يتوهم في الاول شرح اللفظ بان يكون احد اللفظين عند السائل اشهر من الآخر فشرح الاخفى بالاشهر اما العالم ويعلم فهو مشتق من نفس العلم ومن اشكل عليه المصدر كيف يتضح لديه المشتق منه والمشتق اخفى من المشتق منه وهو كقول القائل في حد الفضة انه الذي تصاغ منه الاواني الفضية وقيل انه الوصف الذي يتأتى للمتصف به اتقان العلم واحكامه وهذا ذكر لازم من لوازم العلم فيكون رسمياً وهذا ابعدها قبلة من حيث انه اخص من العلم فانه يتناول بعض العلوم ولكن اقرب بوجه آخر مما قبله وهو انه ذكر لازم قريب من الذات بعيد شرحاً وبياناً بخلاف قوله ما يعلم به وما تكون الذات به عالمة فان قلت فما طريق تحديد العلم عندك فاعلم ان العلم اسم مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وله حد بحسبه ويطلق على التخيل وله حد آخر بحسبه ويطلق على الظن وله حد آخر بحسبه ويطلق على علم الله على وجه آخر اعلى واشرف ولست اعني انه اشرف لمجرد العموم فقط بل بالذات والحقيقة ويطلق على ادراك العقل وحده على الخصوص كما ينقدح في الحال انه سكون الذهن

جزماً عن بصيرة الى الامر بانه كذا او ليس كذا والامر كذلك ولا يبعد ان يحتاج هذا الجدال الى مزيد تحرير وتنقيح ليس يتسع القلب الان لتضييع الوقت به فعليك باتمامه وغرضي ذكر الطريق للحد نقول يعترضون على هذا الحد بانك استعملت لفظ السكون وهو مشترك ولفظ الذهن وهو غريب ولفظ البصيرة وكانه يشير الى الاتصال ولا يلتفت الى المشغوفين بالعبارات المصدوفين بغير الحق عن الحقائق فاعلم ان السكون اذا قرن بالذهن زال منه الاجمال وان الذهن ذكرته لاني اظنه مفهوماً عندك ولا امنع من ابداله في حق من لا يعرفه فقصد الحد الحقيقي تصور كنه الماهية في نفس المستفيد الطالب بأي لفظ كان فان قلت فهل يتصور ان يكون للشيء الواحد حدان قلت اما الحد اللفظي فيتصور ان يكون له الف وذلك يختلف بكثرة الاسامي في بعض اللغات وقلتها في البعض ويختلف باختلاف الامم واما الحد الرسمي ايضاً فيجوز ان يتعدد لان لوازم الاشياء ليست محصورة واما الحد الحقيقي فلا يتصور الا واحداً لان الذاتيات محصورة فان لم يذكرها لم يكن حقيقياً وان ذكر بعضها فالحد ناقص وان ذكر مع الذاتيات زيادة فالزيادة حشو فاذا لا يتعدد هذا الحد

الامتحان الثالث قيل في حد العرض ما لا يبقى او ما يستحيل بقاؤه او لا يقوم بنفسه وهذا مختل لانه ذكر لازم ليس يتعرض للذات ثم هو لازم سلبي والاثبات اقرب الى التفهيم وقيل انه الذي يعرض في الجوهر وقولك يعرض كأنه مأخوذ منه العرض وفيه ادخال الجوهر في حده وهو ايضاً مما يطلب حده فيمكن احالته على العرض بان يقال الذي يقوم به العرض فليس هذا الفن مرضياً بل نقول طالب هذا الحد كأنه يطلب ان يتفهم ما نريده في اصطلاحنا بهذا الاسم والا فالعرض ما ثبتت حقيقته في النفس ثبوتاً اولياً لا يحتاج الى طلبه بصناعة الحد اذ بينا ان من المعارف ما يستغنى في تفهمها عن الحد والا يتسلسل الامر الى غير نهاية فنقول له اعلم ان العقل ادرك الوجود ثم ادرك انقسامه الى ما يستدعي محلاً يقوم به والى ما لا يستدعيه ثم ادرك انقسام القائم بالعين الى ما يطرأ بعد ان لم يكن والى ما لا يكون طارئاً كصفات الله تعالى فالعرض عبارة عن الذي يطرأ بعد ان لم يكن ويستدعي في تحديده في الوقت انه حادث يستدعي وجوده محلاً يقوم به والمعتزلة اذ نفوا صفات الباري كان اصطلاحهم لا يستدعي التقييد بالحادث بل يمكن ان يعبروا به عن كل موجود يقوم بغيره

الامتحان الرابع قيل في حد الحادث انه الذي ليس بقديم فهو هوس كقول القائل القديم الذي هو ليس بحادث فهو حد الضد بالضد ويدور الامر فيه وقيل انه الذي تتعلق به القدرة القديمة وهو ذكر لازم غامض لم يدرك الا بالادلة واما الحادث فمفهوم جلي بغير نظر واستدلال ومن الضلال البعيد بيان الجلي بالغامض ولعمري من يطلق اسم الحد على كل لفظ جامع مانع فهذا عنده لامحالة حد وكذا قوله الحادث ماليس بقديم ولكنا نقول العقل ادرك الوجود ثم ادرك انقسامه الى ماله اول بمعنى انه لم يكن موجوداً ثم وجد والي مالا اول له فالقديم عبارة عن احد القسمين والحادث الآخر فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم او الكائن بعد ان لم يكن او الموجود او المسبوق بعدم او الموجود عن عدم وهذه ليست حدوداً بل الكل حد واحد والعبارات متكررة دون المعنى لا كقول القائل انه متعلق القدرة الحادثة لانه حد آخر مفهومه الاول غير مفهوم هذه الحدود يلزم ذلك المفهوم اذ يلزم متعلق القدرة ان يكون حادثاً وفرق بين المتلازمين وبين الشيء الواحد الذي عنه عبارتان وقول القائل الموجود عن عدم ليس بصحيح لانه يقال السرير من الخشب بمعنى انه جعل الخشب سريراً والعدم لا يجعل وجوداً فهذا امر الاعتراضات النادرة فانا لا ننكر بان لفظ عن

مشترك ولكن بينا ان المشترك اذافهم بالقرينة التحق بالنص وهو معلوم هاهنا ولست امنع من الاجتهاد في الاحتراز عن المشترك فذلك احسن وانما امنع من استعظام هذا الصنيع الذي لا يعظم عند المحصل فلا هذا مذموم كل ذلك الذم بعد حصول الفهم ولا ذلك محمود كل ذلك الحمد لا سيما اذا لم يفد الشرح بل الامر اهون فما الظنون بل قول القائل موجود عن عدم احب الى من قوله هو متعلق القدرة

﴿ الامتحان الخامس ﴾ اختلف في حد المتضادين وليس من غرضي غير الحدود ولكن الغرض ان افيدك طريق التحديد بعد ان عينت في التماسك ذلك فليكن نظرك في الحدود كما اقوله وهو ان المتضادين دالان على شيئين لا محالة وكل شيئين فينقسمان الى ما لهما محل والى ما لا محل لهما وكل ما لهما محل فينقسمان الى ما يجتمعان كالسواد والحركة والى ما لا يجتمعان فينقسم الى ما يختلف بالحد والحقيقة كالسواد والبياض والى ما لا يختلف والذي لا يختلف ايضاً ينقسم الى ما لا يجوز ان يكون لواحد عارض او لازم ليس للآخر بل يسد احدهما مسد الآخر في كل حال كالبياضين والسوادين وبالجملة كالمثلين والى ما يتحد في الحدود والحقيقة ولا تختلف طباعهما ولكن لا يسد احدهما مسد الآخر

كالكونين في مكانين وليس كالكونين في مكان واحد اذلا يجتمع في الجوهر في حالة واحدة لا كونان في مكان واحد ولا كون في مكانين والذي بينهما اختلاف ينقسم الى ما بينهما غاية الخلاف الذي لا يمكن ان يكون وراءه خلاف كالسواد والبياض والحركة الصاعدة والحركة الهابطة والى ما ليس في الغاية كمخالفة الماء الحار الفاتر فانه اقل من مخالفته للبارد والشديد البرودة وكمخالفة الحركة يمينًا الصاعدة فانها اقل من مخالفتها للحركة يسارًا اعني المقابل فاذا تمهدت في عقلك هذه الاقسام فانظر الى لفظ المتضادين وانه كيف وضع الاصطلاح فيه واقل الدرجات في المتضادين هما المعنيان اللذان يتعاقبان على محل واحد لا يجتمعان سواء كانا مختلفين او متماثلين وقد اصطلح فريق على اطلاق الاسم على هذا فيوضع هذا الاسم سموا المثلين متضادين وفريق آخر شرطوا زيادة لاطلاق هذا الاسم وهو ان لا يسد احدهما مسد الآخر فلم يطلقوه على الكونين في حيز واحد واطلقوه على الكونين في حيزين وفريق ثالث شرطوا زيادة امر وهو ان يكون بينهما اختلاف في الحد والحقيقة اي لا يدخل احدهما في حد الآخر فانا اذا حدينا الكون بانه اختصاص بالحيز دخل فيه جميع الاكوان فليس بين الاحياز اختلاف بالطبع ولا بين

الاكوان بل هي متشابهة فهؤلاء لم يسموا الاكوان متضادة لكن المختلفات كالحرارة والبرودة وفريق رابع شرطوا زيادة وهو ان يكون بينهما غاية الخلاف الممكن في ذلك النوع من التضاد بحيث لا يكون وراءه خلاف وهؤلاء هم الفلاسفة وهذا اصطلاحهم فزعموا ان البياض لا يضاد العودى بل السواد والحار لا يضاد الفاتر بل البارد فهذا هو الشرح ونرى جماعة من العميان يتعاورون في هذه الحدود ظانين ان فيها نزاعاً ولا يدركون ان النظر نظران احدهما في الحقائق المجردة دون الالفاظ وهولاء الانقسامات التي ذكرناها اولاً وليس في العقلاء من ينكر شيئاً منها والثاني في اطلاق الالفاظ والاصطلاحات وذلك يتعلق بالشبيه فان الالفاظ طافحة مباحة لم يثبت من جهة الشرع وقفها على معنى معين حتى يمنع من استعمالها على وجه آخر ولعمري لو قيل ان واضع اللغة وضعه لشيء في الاصل فهو وقف عليه بالحقيقة ولغيره استعارته هذا لا امنع منه ولكن الخوض فيه لا يليق بالمحصل الناظر في المعقولات بل بالادباء الناظرين في اللغات وقد ترى الواحد يغتاظ ويقول كيف يستجيز العاقل ان يقول الكونان لا يتضادان ومعلوم انهما لا يجتمعان وانما ذلك لما في نفسه من القياس الخطاء الذي لا يشعر به ونظم ذلك القياس ان قولنا يتضادان وقولنا

يجتمعان واحد فكيف يقال يجتمعان ولا يجتمعان اذ يظهر ان كل مالا يجتمعان فواجب تسميتها متضادين ومعلوم ان الكونين لا يجتمعان فواجب تسميتها متضادين ومن يدري ان وجوب تسمية مالا يجتمعان متضادين غير ثابت بل التسمية الى اهل الاصطلاح

﴿ الامتحان السادس ﴾ قيل في حد الحياة انها المعنى الذي يستحق من قام به ان يشتق له منه اسم الحي وهذا من طوايف الحدود فانه تعريف المعني بلفظ يطلق على المعنى ومن قنع بمثل هذا في فهم الحياة فقد رضي من العلوم بقشورها وقيل ما اوجب كون الحي حياً او ما كان المحل به حياً وقد عرفت ما في هذا الجنس وقيل ما يصح بوجودها العلم او ما تصح بوجودها القدرة او الارادة وهذا تعريف للشيء بذكر بعض توابعه فان قلت فما اختيارك فيه فاعلم ان ذكر ذلك لا يحتمله هذا الكتاب فان ها هنا نظر في الالفاظ وهي ثلاثة الحياة والروح والنفس ونظر في المعاني والحقائق فان في الناس من يقول ليس في الانسان الا حياة وهو عرض قائم بجسمه واسم النفس والروح يرجع اليه ومنهم من يقول انه لا بد سوى هذا العرض من شيء هو الروح وهو جسم لطيف في داخل القلب والدماغ يجري الى سائر البدن في العروق

الضوارب واما النفس فليس لها مسمى ثالث ومنهم من قال هاهنا امر ثالث وهو موجود قائم بنفسه غير متحيز والروح الذي هو الجسم اللطيف ومنبعه القلب مدبر لسائر اعضاء البدن بواسطته وانظر كيف اختلف الطريق بهم وكيف يشاهد الاختلاف فاني انبهك على اوائله وان لم يحتمل الكتاب الخوض في غوائله فاعلم ان الناظر لما نظر الى النطفة وهي جماد لا يحس ولا يتحرك ثم استحال في اطوار الخلق حتى صار يحس ويتحرك علم انه حدث فيه ما لم يكن من الاحساس والحركة الارادية فظن انه ليس في هذا الوجود الا الجسم كان جماداً اذ خلق الله فيه الاحساس وقدرة الحركة فلم تجدد اذاً الا القدرة والحس وعند ذلك يسمى حياً ويتجدد له هذا الاسم فكانت الحياة عبارة عن الاحساس والقدرة فقط ولما نظر الى اللغات فرأى هذا الجنين وهذا الانسان في حال السكتة يسمى حياً ويصدق عليه الاسم وخمن في نفسه بالوهم الظاهر قبل التحقيق بالبرهان ان هذا الانسان في سكتته ليس معه احساس البتة ولا قدرة وطلب له مسمى فظن انه ليس ها هنا الا امكان خلق الاحساس فيه وخلق القدرة فهو من حيث انه مستعد لقبوله يسمى حياً والحياة عبارة عن استعداد فقط ولكن كان قد استقر في اعتقاده ان الله يقدر ان يخلق الحياة في كل جسم ولا يوصف الله

تعالى بالقدرة على خلق الحس والحركة في الجماد فسنح له ان لا بد
من صفة يفارق بها صاحب السكتة الجماد حتى تصور خلق الحس
والقدرة فيه بسببه دون الجماد فقال الحياة عبارة عن تلك الصفة
واثبت له صفة هي الحياة فمنهم من قنع بهذا النظر وقدر مع نفسه
انه لا موجود الا الجسم وصفة يتهيأ المحل بها لقبول الحس والقدرة
ومنهم من جاوز هذا الخبر به بصناعة الطب والاكتفاء به الى
امور شرعية من صناعة الطب فدل على ان الاخلاط الاربعة بها
بخار لطيف في غاية اللطف فان في القلب حرارة غريزية تنضج
ذلك البخار وتلطفه وتسرحه قوة في القلب في تجاويف العروق
الضوارب الى سائر البدن وان القوة الحساسة تنتهي الى العين
والاذن وسائر الحواس الخمسة في هذا البخار اللطيف السائر بلطفه
في سيال الاعصاب فكان هذا البخار حمالا لهذه القوى يجري
في سلك العروق و يمد الاجسام اللطيفة التي فيها قوى الاحساس
وقالوا لو وقعت سدة في بعض المجاري في هذا البخار اما في عصب او عرق
لبطلت الحياة والاحساس من الذي حالت السدة بينه وبين القلب
حتى انقطع عنه امداده فعبروا عن هذا الهواء اللطيف بالروح وزعموا
انه سبب بقاء الحياة في احاد الاعضاء فثبت عندهم جسم لطيف عبروا
عنه بالروح وحكموا بانه سبب العرض الذي يسمى حياة واما التفاتهم

الى الشرع من حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارواح الشهداء في حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش ولقوله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون) فزعموا انه لم يكن الا حياة هي عرض وقد انعدم بالموت وجسد الميت بين ايدينا فما الذي في حواصل طيور خضر وكيف وصف الشهداء بانهم احياء والبدن ميت نشاهده والحياة عرض وقد انعدم وكذالك التفتوا الى قوله صلى الله عليه وسلم في دعائه عند النوم ان امسكتها فاغفرلها وان ارسلتها فاعصمها بما تعصم به عبادك الصالحين فقالوا ماالذي يمسك ويرسل والبدن حاضر والحياة عرض لا يمكن ارسالها والتفتوا ايضاً الى قوله تعالى (ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي) فلم يذكر لهم انه عرض كالقدرة والحياة ان لم يكن هاهنا الا جسم وعرض وثار عند هذا فريق ثالث وتغلغلوا زيادة تغلغل وقالوا هذا صحيح ولكن هذه الروح في بدنه وهنالك موجود آخر يعبر عنه بالنفس من صفته انه قائم بنفسه لا متحيز نسبته الى البدن نسبة الله تعالى الى العالم لا هو داخل في العالم ولا هو خارج عنه والتفتوا الى ان الروح جسم منقسم واجزاؤه متشابهة فلو كان هو المدبر المدرك من الانسان لكان لكل شخص ارواح كثيرة واحتمل ان يكون

في بعض اجزائها علم بالشيء وفي بعضها جهل بالشيء فيكون عالماً بالشيء جاهلاً به فلا بد من شيء هو نافذ لا ينقسم وكل جسم منقسم وزعموا ان الجسم الذي لا يتجزاء محال ثم التفتوا مع ذلك الى ان هذه الروح كيف ترسل او تمسك في حالة النوم ولو خرجت الروح من البدن في النوم لكان ميتاً لا حياً ولما كانت التخيلات والاحلام ومعرفة الغيب بطريق الرؤية صحيحة زعموا انه ليس يخرج من النائم جسم ينفصل عنه فانه لو عاد اليه لدخل في منفذ فان الاجسام لا تتداخل ولو شد فم النائم وانفه اولاً ثم نبه لتنبه ولا حظوا فيه اموراً اخر لا يمكن احصاؤها وقالوا لو لم يكن الا الجسم والروح لذكره الشارع فان الجسم اللطيف مفهوم وانما الذي لا يفهم موجود لا خارج البدن ولا داخله والاولون احالوا هذا فالنافية اثبات موجود حادث لا داخل البدن ولا خارجه وهو محال فهذا ترتيب نظرهم فان قلت فما الصحيح من ذلك فاعلم ان المسئول فيه ليس يخلو اما ان يكون غير عالم فلا يمكن البيان واما ان يكون عالماً فلا يحل له الخوض فيه فان الروح سر الله تعالى كما ان القدم سر الله ولم يرخص رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخوض في شرحه وكان من اوصافه في التوراية انه لا يجيب عن كذا وكذا اي لا يشرح عن اسرارها ومن جملته الروح ولا

يظن ان الله تعالى لم يطلعه عليها فانه عرف اموراً اعظم منها والجاهل بالروح جاهل بنفسه فكيف يظن انه عرف الله وملائكته واحاط بعلم الاولين والاخرين وما عرف نفسه ولكنه كان عبداً فامر بامر فاتبع الامر فعلى كل مؤمن به ومصدق له ان يتبعه ويسكت عما سكت عنه عرفه او لم يعرفه ولا يبعد ان يكون في امته من الاولياء والعلماء من كشف له سر هذا الامر وليس في الشرع برهان على استحالة ذلك فان قلت فما الصحيح من العبارات في حد الحياة التي هي عرض قلنا اما عند من لا يثبت الا العرض فاقرب لفظ في تفهيمها انها الصفة التي بها يتهيأ المحل لقبول الحس والحركة واما على مذهب من يثبت النفس والروح فقد يثبتون الحياة ايضاً عرضاً فيوافقون في الحد وقد يقولون ليس للحياة معنى سوى كون البدن ذا روح ونفس فانه يستعد لقبول القدرة والعلم من حيث انه ذو روح ونفس فقط لا من حيث صفة اخرى وكونه كذلك لا يزيد على ثبوت النسبة بينه وبين الروح والنفس كما ان كون الانسان متنعلاً لا يزيد على كونه ذا فعل ووجود رجل وانطباق النعل على الرجل وكما ان كون العالم عالماً عند من ينكر المعلول والعلة وهو الحق ليس الا وجود علم في ذات فهذا قدر ما يمكن ان يذكر من امر الحياة علامة على الحد لمن يبتغي جملاً

مسوقاً على علامة باقية من اثر خفه

الامتحان السابع قد استدعيت كلاماً في حد الحركة والخائضون فيه ضبطهم كثير فقيل انه الذي لمحله به اسم المتحرك وقيل انه الذي تكون الذات به متحركة وقيل انه الخروج عن المكان وقد فهمت ما في هذا النمط من فائدة او غائلة فان اردت الحقيقة فعليك بالمنهج الذي ذللته لك فلم اكرره بالامتحان مرة بعد اخرى الا لتألف هذا المسلك البعيد وهو ان تحصل الالفاظ المشهورة وتضعها في جانب من ذهنك وها هنا ثلاثة الكون والحركة والسكون وتنظر في المعاني المعقولة التي تدل هذه العبارات عليها من غير التفات الى الالفاظ فنقول هذا المنظور فيه من فن الاعراض ونحن نعلم ان العرض ينقسم الى ما يعبر عنه بانه اختصاص جوهر بحيزه والى ما لا يعبر عنه به واختصاص الجوهر بحيزه ينقسم بالضرورة الى ما يكون في حالة واحدة والى ما يكون في اكثر والذي يكون اكثر ينقسم الى ما يزيد على حالتين والى ما لا يزيد والذي يكون في حالتين ينقسم الى ما يكون في حيز واحد والى ما يكون في حيزين وكذا ما يكون في ثلاثة احوال فصاعدا ينقسم الى ما يكون في حيز واحد والى ما يكون في ثلاثة احياز فقد حصل هاهنا للعقل خمسة اقسام كون في حالة وكون في حالتين

في حيز واحد وكون في حالتين في حيزين وكون في ثلاثة احوال
في حيز واحد وكون في ثلاثة احوال في ثلاثة احياز وكانت الالفاظ
ثلاثة والاقسام خمسة فاختلف الناس في اطلاق تلك الالفاظ على
هذه الاقسام فقال فريق وهو الاقرب الى الحق واعني بالحق ها هنا
تقريب التعريف والاصطلاح والا فليس في هذا النظر رسم معنوي
وانما هو بحث عن اللفظ الفاشي يعبر بالسكون عن الاختصاص بحيز
في حالتين متواصلتين فصاعدا وبالحركة عن الاختصاص بحيزين
في حالتين متواصلتين فصاعدا وهؤلاء لم يسموا الجوهر في اول
حدوثه لا ساكناً ولا متحركاً فثار عليهم من يأخذ الأمور من بعد
فقال هذا يؤدي الى ان يكون جوهر غير ساكن ولا متحرك وهذا
محال والمؤدي الى المحال محال فسلم الكلام المشهور بين المتكلمين
ان الحركة والسكون يتقابلان لا ينفك الجوهر عنهما ولم يعرف
ان الذين قالوا ذلك ارادوا به الذي يبقى مدة يدركه الحس
فالثاني لا يخلو عن حركة وسكون فانهم فهموا من السكون اشياء
فكيف سموا الاختصاص في الحالة الاولى سكوناً فان كان
يسمى به باعتبار انه ليس بمتحرك فليكن متحركا باعتبار انه ليس
بساكن اي ليس بلابث وهذا خوض في فضول بلا طائل بعد

معرفة المعنى وثار من بعد خيال آخر وهو ان الحركة ان كانت عبارة عن الكون في المكانين فلا تكون الحركة قط موجودة في حال من الاحوال لان الكون في مكانين يكون في آنين فان نظرت الى الان الاول فالكون الثاني غير موجود وان نظرت الى الثاني فلا يكون الا بعد عدم الاول وهذا كما ان تبدل السواد والبياض لا يكون موجوداً اعني نفس التبدل لانه ما دام السواد موجوداً فلا تبدل واذا وجد البياض بعد عدم السواد فلا تبدل فيكون التبدل عبارة اطلقت على امر معقول يستدعي ثبوته زيادة على آن واحد فقالوا الحركة لا وجود لها بالفعل في آن البتة وانما وجودها في زمان ممتد والزمان لا يوجد منه جزء ما لم يفن الذي قبله فلا يصادف وجوداً الا في الوهم اما في الخارج فلا وهؤلاء هم الفلاسفة وقال اهل الحق لسنا نطلق اسم الحركة عليه من حيث انه كونان في مكانين بل من حيث انه كون في مكان لم يكن قبله ولا بعده فيه فالزموا ان الجرم الذي وجد في حالة واحدة لم يكن قبله ولا بعده فيه فزادوا مع وجود الجوهر للاحتراز وهذا الاطلاق يستدعي صدقه ثلاثة احوال فمن يكتفي بحالتين وتكون الحركة عنده عبارة عن كون الجوهر في حيز لم يكن قبله فيه مع وجوده واعني به الفصل القريب فهو مسمى حركة من حيث انه شغل بحيز حصل به مع

فراغ الآخر واما السكون فهو كون في مكان كان قبله فيه ومن اراد ان يغير هذه العبارات فلا حجر عليه بعد ان يقرر في عقله الاقسام الخمسة الاول فانه بعد ذلك سنة اللغوي الناظر في الالفاظ لا المتكلم الباحث عن المعاني ولنختم الامتحانات بذكر حد واحد من حدود الفقهاء والاصوليين

❊الامتحان الثامن❊ اختلفوا في حد الواجب فقيل الواجب ما تعلق به الايجاب وقيل ما لابد من فعله وقيل ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وقيل ما يجب بتركه العقاب وقيل ما لا يجوز الاقدام على تركه وقيل ما يصير المكلف بتركه عاصياً وقيل ما يلام تاركه شرعاً ولو تتبعت هذه الحدود طال الامر ففيما قدمته ما يعرفك وجه الخلل في المختل منها لكن اهديك الى الحق الواضح بتمهيد سبيل السلوك وهو ان تستنهج ما نهجته لك فتعلم ان الالفاظ في هذا الفن خمسة الواجب والمحظور والمندوب والمكروه والمباح فدع الالفاظ جانباً وجز بالنظر الى المعنى اولا وانت تعلم ان الواجب اسم مشترك اذ يطلقه المتكلم في مقابلة الممتنع ويقول وجود الله واجب واللغوي على السقوط يقول وجبت جنوبها ويقول وجبت الشمس فله بكل اعتبار حد آخر والمطلب الآن مراد الفقهاء وهذه الالفاظ لا نشك انها لا تطلق على الجواهر بل على الاعراض

ومن الاعراض على الافعال فقط ومن الافعال على افعال المكلفين لا افعال البهائم فاذاً نظرك الى اقسام الفعل لا من حيث كونه مقدوراً او حادثاً او معلوماً او مكتسباً او مخترعاً وله بحسب كل نسبة انقسامات اذ عوارض الافعال ولوازمها كثيرة فلا ننظر فيها ولكن اطلاق هذا الاسم عليها من حيث نسبتها الى خطاب الشرع يعلم ان الافعال تنقسم الى ما لا يتعلق بها خطاب الشرع كافعال البهائم والمجانين والى ما يتعلق به والذي يتعلق به ينقسم الى ما تعلق به على وجه التخيير والتسوية بين الاقدام عليه والاحجام عنه ويسمى مباحاً والى ما رجح فعله على تركه والى ما رجح تركه على فعله والذي رجح فعله على تركه ينقسم الى ما اشعر بانه لا عقاب على تركه ويسمى مندوباً والى ما اشعر بانه يعاقب على تركه في الدار الآخرة ويسمى واجباً وربما اصطلح فريق على تخصيص الواجب بما علم ترجيحه على هذا الوجه قطعاً كالصلوات الخمس المكتوبة دون ما هو مخير فيه وخصصوا ذلك باسم الفرض ولا حرج في هذا الاصطلاح فاننا لا ننكر انقسام المرجح بالعقاب الى المعلوم والمظنون والاصطلاح مباح فلا مشاحة فيه واما المرجح تركه فينقسم الى ما اشعر بانه لا عقاب على فعله ويسمى مكروهاً وقد تكرر ما اشعر عليه بعقاب في الدنيا

كما قال عليه السلام اما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام ان يحول الله رأسه رأس حمار وقوله من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يلومن الا نفسه

والى ما اشعر بعقاب في الاخرة على فعله وهو المسمى محذورًا او حرامًا او معصية فان قلت ما معنى قولك اشعر فمعناه انه عرف بدلالة من خطاب صريح او قرينة او معنى مستنبط او فعل او اشارة فالاشعار يعم جميع المدارك فان قلت ما معنى قولك عليه عقاب فمعناه ان اجرائه سبب للعقاب في الاخرة فان قلت ما المراد بكونه سببًا فالمراد ما يفهم من قولنا الاكل سبب الشبع وحز الرقبة سبب الموت والضرب سبب الالم فان قلت فلو كان سببًا لكان لا يرجى العفو بل كان يجب ان يعاقب لا محالة فاقول ليس كذلك اذ لا يفهم من قولنا الضرب سبب الالم والدواء سبب الشفاء ان ذلك واجب في كل شخص معين مشار اليه بل يجوز ان يفرض في المحل امور تدفع المسبب ولا يدل ذلك على بطلان السببية فرب دواء لا ينفع ورب ضرب لا يدرك المضروب المه لكونه مشغول النفس بامر هام كمن يجرح في حال قتال وهو لا يحس في الحال به وكما ان العلة قد تستحكم فتدفع اثر الدواء فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه اخلاق رضية وخصال محمودة عند الله مرضية يوجب ذلك العفو عن

جريمته ولا يوجب خروج الجريمة عن كونها سبب العقاب

خاتمة الكتاب

ثم الحق به ان قال اعلم ان القدر الذي حررته في هذا الكتاب مع صغر حجمه حركت به اصولاً عظيمة ان امعنت في تفهم الكتاب تشوفت الى مزيد ايضاح في بعض ما اجملته واشتغلت بحكم الحال عن تفصيله وذلك التفصيل قد اودعت بعضه كتاب معيار العلوم الا انني لم افش تلك النسخة ولم تتداولها الايدي بعد لانها كانت مفتقرة الى مزيد تهذيب وتنقيح بحذف وزيادة وتحريف وقد دفعت الاقدار دون تهذيبها فان استأخر الاجل واندفعت العوائق وانصرفت اليه الهمة وانقطعت على عمارته بتهذيب ما يجب ان يهذب صادفت فيه ما اعوزك في هذا الكتاب وانا الآن مجدد وصيتك بالمواظبة على الدعاء سائلاً من الله تعالى ان يصلح نيتي فيما اتعاطاه من تصنيف كتاب وافادة علم لا أقصد به خالص وجه الله غير ممزوج بحظ من حظوظ الدنيا وما اخس حال من مهد للخلق سبيل الاخرة وهو الى الدنيا ملتفت اودعا الخلق الى الله وهو عنه معرض فنعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا ونسأل الله تعالى اصلاح احوالنا واقوالنا وافعالنا فهو ولي الاجابة بفضله وسعة جوده والحمد لله رب العالمين

فهرست الكتاب

صحيفه

صحيفة

صحيفة

صحيفة

اصلاح ما وقع في هذا الكتاب من الغلط

صحيفه	سطر	خطأ	صواب
٣	١٢	عشراتنا	عثراتنا
٢٥	٠٦	درى	ربوى
٢٨	٠٦	صار	صارم
٣٨	١٤	وظيفتان	وظيفتين
٤٤	١٢	الثاني	الثالث
٤٥	٠٣	نقتص	نقتنص
٥٠	٠٨	فيس	فليس
٥٦	١٤	يظن يجوز عليه الغلط قضية اذ	
		صوابه اذ يجوز عليه الغلط وهذه قضية يظن	
٨٤	٠٨	جيعها	جميعها
٨٨	٠٧	الحكم الفارق وصف من الاصل	

صحيفه	سطر	خطأ	صواب
٨٨	٠٧	صوابه الحكم لحذف الفارق ولا بد من وصف في الاصل	
٨٨	٠٨	الا	يكون
٩٣	١٥	المرتسم	المترسم
٩٦	٠١	اخل	داخل
١٠٢	٠٨	نفطة	نطفة
١٢١	٠٧	الهي	الحيّ